O LABIRINTO DA SAUDADE

EDUARDO LOURENÇO

PUBLICAÇÕES D. QUIXOTE

Psicanálise Mítica do Destino Português

Digitalização e Arranjo

Agostinho Costa

Este livro foi digitalizado para
ser lido por Deficientes Visuais

Originalmente publicado por esta editora em 1972, O Labirinto da Saudade é ainda hoje o caso mais representativo e exemplar, não de um projecto de autognose, com vista à definição ou redefinição de uma identidade nacional, mas de «um discurso crítico sobre as imagens que de nós mesmos temos forjado».

Escrito por um dos mais lúcidos e importantes pensadores portugueses da actualidade, o presente livro critica, pois, de maneira original a nossa história, demasiado fascinada pelas «aventuras celestes de um herói isolado, num Universo previamente deserto», e a nossa filosofia, preocupada acima de tudo em construir «a imagem de um Portugal-Super-Man, portador secreto de uma mensagem ou possuidor virtual de um Graal futuro».

Eduardo Lourenço, nascido em 1923, é autor de diversos livros que marcaram data na cultura portuguesa do nosso século, de entre os quais se destacam, para além da presente obra, os volumes Heterodoxia (1949 e 1967), Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista (1968), O Complexo de Marx (1979), Poesia e Metafísica (1983), Fernando, Rei da Nossa Baviera (1986) e Nós e a Europa, ou as Duas Razões (1988).

O Labirinto da Saudade

Eduardo Lourenço

Publicações Dom Quixote, Lda.

Rua Luciano Cordeiro, Lisboa

5ª Edição, Setembro de 1992

À memória de

VITORINO NEMÉSIO e PAULO QUINTELA mestres e amigos para quem Portugal foi e é cultura viva e toda a cultura viva uma pátria comum.

CUMPRIU-SE O MAR E O IMPÉRIO SE DESFEZ.

SENHOR FALTA CUMPRIR-SE PORTUGAL.

Mensagem

«Os portugueses se atormentam, se perseguem e se matam uns aos outros, por não terem entendido que o Reino, tendo feito grandes conquistas, viveu por mais de três séculos do trabalho dos escravos, e que perdidos os escravos era preciso criar uma nova maneira de existência, criando os valores pelo trabalho próprio.

MOUZINHO DA SILVEIRA - 1832

ÍNDICE

Breve esclarecimento. Psicanálise mítica do destino português 17
Repensar Portugal 63
Da literatura como interpretação de Portugal 78
A emigração como mito e os mitos da emigração .. 119
Somos um povo de pobres com mentalidade de ricos 129

A imagem teofiliana de Camões 137
Camões no presente 149
Sérgio como mito cultural 159
Psicanálise de Portugal 175

BREVE ESCLARECIMENTO

... também esse (Antero) consultou Charcot. De nada lhe valeu, diga-se de passagem, pois a sua doença continua ainda hoje a ser para nós um mistério.

ARMANDO DA SILVA CARVALHO

- Portuguex

No país vizinho existe há muito uma reflexão tão generalizada e tão obsessiva em torno da temática do «ser espanhol», e do perfil do destino hispânico, que uma ensaísta pôde organizar uma nutrida antologia subordinada ao título de Preocupación por España. À primeira vista, os diversos ensaios e artigos deste livro parecem relevar dessa mesma temática, transferida para Portugal. Tal não foi, nem é, o pensamento que articula as nossas considerações. Essa famosa «preocupação com Espanha» de ressaibo unamuniano e muito século xIx, como diria Ortega, tem qualquer coisa de suspeito pelo egotismo e o clima de ressentimento de que procede. Por outro lado, a Espanha tem problemas de autodefinição nacional, dada a célebre invertebralidade diagnosticada por Ortega. O nosso caso é outro: tivemos sempre uma vértebra supranumerária, vivemos sempre acima das nossas posses, mas sem problemas de identidade nacional propriamente ditos. A nossa questão é a da nossa imagem enquanto produto e reflexo da nossa existência e projecto históricos ao longo dos séculos e em particular na época moderna em que essa existência foi submetida a duras e temiveis privações.

O assunto próprio do nosso livro é pois menos o da «preocupação por Portugal», preocupação que está inclusa por definição em todas as tentativas de autognose, embora sem o relento narcisista de saber ou sofrer à Unamuno pelo «lugar» que ocupamos no mundo, que o de uma imagologia,

quer dizer, um discurso crítico sobre as imagens que de nós mesmos temos forjado. Essas «imagens» são de duas espécies: uma diz respeito àquilo que, por analogia com o que se passa com os individuos, se poderia chamar «esquema corporal», imagem condicionante do agir colectivo cuja leitura só à rebours pode ser feita, pois são os actos decisivos dessa colectividade que permitem induzi-la; a outra é de segundo grau e constituem-na as múltiplas perspectivas, inumeráveis retratos que consciente ou inconscientemente todos aqueles que por natureza são vocacionados para a autognose colectiva (artistas, historiadores, romancistas, poetas) vão criando e impondo na consciência comum. Por gosto, por vocação, mas também por decisão intelectual fundamentada, este nosso primeiro esboço de imagologia portuguesa é quase exclusivamente centrado sobre imagens de origem literária e em particular para a época moderna, naquelas que por uma razão ou por outra alcançaram uma espécie de estatuto mítico, pela voga, autoridade e irradiação que tiveram ou continuam a ter.

Embora o meu interesse pela imagem de Portugal - e se se quiser, em particular, a «preocupação pelo estatuto cul tural que nos é próprio» - tenham estado sempre presentes ao longo da minha reflexão avulsa, desde o primeiro volume de Heterodoxia, a decisão de exumar uma boa parte das considerações deste novo livro prende-se, por um lado, à mudança histórica dos últimos quatro anos, como é óbvio, por outro, à circunstância aleatória da leitura recente de livros de índole diversa, mas todos exprimindo uma vontade de renovação da imagerie habitual da realidade portuguesa.

Citarei ao acaso e sem hierarquia de assunto ou valor os livros de José Cutileiro, Ricos e Pobres no Alentejo, Casas Pardas, de Maria Velho da Costa, Portuguex, de Armando da Silva Carvalho, este último centrado com uma acuidade e uma originalidade manifestas, como o ainda inédito e próximo romance de Almeida Faria, na subversão a todos os níveis da mitologia cultura lusíada e na tentativa de reformulação em termos simbólicos, os únicos próprios da escrita romanesca,

de uma imagem interna da aventura nacional e, para lá, ou a par dela, da descoberta de uma nova e sempre possível passagem do Nordeste capaz de unir os incomunicáveis continentes que tempo, opressão e destino criaram no interior do nosso tão ingénuo e fabuloso diálogo mudo de nós connosco mesmos. É com esta irresistível vontade de re-descoberta, ou mesmo de pulverização das imagens sobre que tão preguiçosamente temos fundado as nossas apostas ou encolher de ombros - sem esquecer

as mais incisivas do nosso jovem cinema -, que me sinto sintonizado, enquanto herdeiro e caminhante paralelo de outras tentativas, acaso menos radicais, mas significativas da vontade de repensar a sério e a fundo uma realidade tão difícil de aprender como a portuguesa(1). Que outra oferece ao mais desprevenido exame esta dupla e, na aparência, insolúvel particularidade: a de nos parecer a todos ao mesmo tempo tão simples, tão desarmante e aproblemática, a pontos de corresponder à ideia idílica da vida e da sociedade portuguesa, tantas vezes ilustrada por nacionais e estrangeiros; e tão labiríntica e complexa apesar ou por causa dessa rasura impossível, mas tão bem sucedida, de uma ausência de tragédia, ressentida a cada geração como a mais refinada e incomunicável das tragédias?

Embora pensado e escrito fora de Portugal este livro não vem do que é moda designar como Diáspora e muito menos de qualquer lugar ou situação que o autor pressinta como exílio. Da Diáspora não procede porque nunca houve nem há Diáspora alguma que toque os Portugueses. Nenhum Tito incendiou jamais o Templo-Portugal obrigando-nos à força a dispersar-nos pelos quatro cantos do universo. A nossa dispersão ao longo dos séculos e em particular o êxodo contemporâneo são de nossa exclusiva responsabilidade,

*1. Também não deixa de ser sintomática a revisitação do sebastianismo através de reflexões ou obras literárias de diversa índole, desde Joel Serrão e João Medina a Natália Correia, e recentemente, em termos esotéricos, aliás, de bem diversa configuração, visões do itinerário pátrio como no de António Telmo e Dalila Pereira da Costa.

determinados pela pressão secular de uma indigência pátria a compensar, ou por uma vontade bandeirante de aceder à custa de outros a melhor vida. Tudo o resto é fábula. A única diáspora da nossa história foi aquela que por pressão da catolicíssima Espanha impusemos em tempos aos nossos judeus, diáspora atroz e relativamente benigna para que séculos mais tarde os herdeiros das vítimas se orgulhem diante de Voltaire da sua antiga condição de portugueses.

Diáspora miraculosa também; pois deu ao mundo Beneditus Espinosa...

Também este livro não é de exílio nem de exilado que a nenhum título o seu autor foi nunca. Digamos que é o discurso

de um ausente por motivos que só a ele dizem respeito, mas que nada têm a ver com as exalações de exilados imaginários de uma pátria não menos imaginariamente ingrata. Os autênticos exilados, em Portugal, à parte o momento da reacção miguelista, foram sempre poucos, exceptuando aqueles combatentes da sombra que por natureza se destinavam a sê-lo, sem pensar mais tarde em dependurar o duro exílio aceito na lapela da alma. Exílio verdadeiro, o autor destas reflexões só o conheceu no interior do seu país, como muitos outros seus camaradas e contemporâneos, e dessa experiência procede sem dúvida a raiz última do interesse obsessivo para ver claro na realidade do povo a que pertence e para compreender a estrutura desse silêncio que periódica, se não em permanência, coage do interior o diálogo sempre precário da cultura portuguesa consigo mesma. Felizmente que os ventos mudaram, e que a muralha visível desse silêncio orgânico ruiu, embora as pedras mortas dessa resistente Jericó tenham encontrado já cabouqueiros ávidos de as reutilizar na construção de um outro ou similar Silêncio.

Pela força das coisas, todos os textos deste livro foram escritos e pensados fora de Portugal, se é que este “fora” tem algum sentido pertinente em relação ao objecto que nele se aborda. Talvez por isso, e uma vez mais, as boas almas baptizem estas considerações com o labéu de estrangeiradas. Não é apodo que as humilhe, mas não o creio exacto.

Se o for, será sobretudo pelo excesso de fixação numa temática que subentende tudo quanto escrevi, mas que a ausência porventura terá reforçado. De qualquer modo, não escrevi estes ensaios para recuperar um país que nunca perdi, mas para o “pensar”, com a mesma paixão e sangue-frio intelectual com que o pensava quando tíve a felicidade melancólica de viver nele como prisioneirro de alma. Menos os escrevi ainda para me justificar de um amor pátrio que não pertence ao género dos que se cantam ou descantam pedindo recompensa. Uma Pátria não deve nada a ninguém em particular. Ela deve tudo a todos. Nem a Camões, Portugal, que ele encadernou para a eternidade, devia alguma coisa. Devia-lho o Rei a quem mecenaticamente fez apelo e lhe pagou como entendeu e os tempos consentiam. Do que Portugal não lhe devia e o seu amor por ela exigia, só ele mesmo se podia pagar pelas suas próprias mãos, confundindo num só canto a errância pátria e a sua mortal peregrinação. Que mais alta recompensa?

Vence, 25 de Abril de 1978.

15

PSICANÁLISE MÍTICA DO DESTINO PORTUGUÊS

As nações, com a responsabilidade histórica da gente portuguesa, não podem imobilizar-se extaticamente, nem devem iludir-se infantilmente; têm que desentranhar sucessivamente da massa das suas tradições e aspirações um ideal coerente com a conjuntura histórica, que exprima e defina o seu estar mudável em concordância com o seu ser permanente.

JOAQUIM DE CARVALHO

- Compleição do Patriotismo Português (1953)

Casos, opiniões, natura e uso
Fazem que nos pareça esta vida
Que não há nela mais que o que parece.

CAMÕES

Se a História, no sentido restrito de conhecimento do historiável, é o horizonte próprio onde melhor se apercebe o que é ou não é a realidade nacional, a mais sumária autópsia da nossa historiografia revela o irrealismo prodigioso da imagem que os Portugueses se fazem de si mesmos. Não nos referimos às simples deformações de carácter subjectivo ou de natureza ideológica, não só por serem inevitáveis, como por não arrastar com elas uma fatal transfiguração no sentido desse irrealismo. O que visamos é mais largo e profundo, pois afecta na raiz a possibilidade mesma de nos compreendermos enquanto realidade histórica. Em lugar da autognose de uma realidade movente mas perfeitamente definida à qual nos referimos com o nome “Portugal”, nós historiamos um ser perdido de antemão e que milagre algum de dialéctica poderá reencontrar ao fim de uma análise que começou sem ele. As «Histórias de Portugal», todas, se exceptuarmos o limitado mas radical e grandioso trabalho de Herculano, são modelos de “robinsonadas”:

17

contam as aventuras celestes de um herói isolado num universo previamente deserto. Tudo se passa como se não tivéssemos interlocutor. (E esta famosa forma mentis reflecte-se na nossa

criação literária , toda encharcada de monólogos, o que explica, ao mesmo tempo, a nossa antiga carência de fundo em matéria teatral e romanesca.) Esta situação não pode ser objecto de uma simples referência de passagem. Reflecte a estrutura de um comportamento nacional que a obra dos historiadores apenas generaliza e amplia. O que é necessário é uma autêntica "psicanálise do nosso comportamento global", um exame sem complacências que nos devolva ao nosso ser profundo ou para ele nos encaminhe ao arrancar-nos as máscaras que nós confundimos com o rosto verdadeiro.

Na verdade nada falta no cenário para que o símile da cura psicanalítica se justifique. O nosso surgimento como Estado foi do tipo traumático e desse traumatismo nunca na verdade nos lavantámos até à plena assumpção da maturidade histórica prometida pelos céus e pelos séculos a esse rebento incrívelmente frágil para ter podido aparecer, e misteriosamente forte para ousar subsistir. (Talvez não seja por acaso que os mitos historiográficos ligados ao nascimento de Portugal tenham um perfil tão freudiano com sacrilégios maternos e palavra quebrada, Teresa e Egas Moniz...). A mistura fascinante de fanfarronice e humildade, de imprevidência moura e confiança sebastianista, de cinconsciência alegre e negro presságio, que constitui o fundo do carácter português, está ligada a esse acto sem história que é para tudo quanto nasce o tempo do seu nascimento. Através de mitologias diversas, de historiadores ou poetas, esse acto sempre apareceu, e com razão, como da ordem do injustificável, do incrível, do milagroso, ou num resumo de tudo isso, do providencial. É de uma lucidez e de uma sabedoria mais fundas que a de todas as explicações positivistas, esse sentimento que o português teve sempre de se crer garantido no seu ser nacional mais do que por simples habilidade e astúcia humana, por um poder outro, mais alto, qualquer coisa como a mão de Deus. Esta leitura popular do nosso destino colectivo exprime bem a relação histórica efectiva que mantemos connosco mesmos enquanto entidade nacional. Nela se reflecte a consciência de uma congenital fraqueza e a convicção mágica de uma protecção absoluta que subtrai essa fragilidade às oscilações lamentáveis de todo o projecto humano sem a flecha da esperança a orientá-lo. Esta conjunção de um complexo de inferioridade e superioridade nunca foi despoletada como conviria ao longo da nossa vida histórica e, por isso, misteriosamente nos corrói como raiz que é da relação irrealista que mantemos connosco mesmos.

Segundo as contingências da situação internacional ou mundial, aparece ao de cima um ou outro complexo, mas com mais constância os dois ao mesmo tempo, imagem inversa um do outro.

É por de mais claro que ambos cumprem uma única função: a de esconder de nós mesmos a nossa autêntica situação de ser histórico em estado de intrínseca fragilidade. Não fomos, nós

somos uma pequena nação que desde a hora do nascimento se recusou a sê-lo sem jamais se poder convencer que se transformara em grande nação. Contudo, se exceptuarmos talvez a Macedónia e Roma, poucas vezes um povo partindo de tão pouco alcançou (embora sob uma forma desorbitada fautora de nova consciência de impotência mascarada de poderio) um direito tão claro a ser tido por grande. Acontece, todavia, que mesmo na hora solar da nossa afirmação histórica, essa grandeza era, concretamente, uma ficção. Nós éramos grandes, dessa grandeza que os outros percebem de fora e por isso integra ou representa a mais vasta consciência da aventura humana, mas éramos grandes longe, fora de nós, no Oriente de sonho ou num Ocidente impensado ainda.

18 - 19

A Europa via-nos mais (como dignos de ser vistos) que nos veria depois, mas via-nos menos do que se via a si mesma entretida nas celebrações sumptuosas ou fúnebres de querelas de família com que liquidava o feudalismo e gerava o mundo moderno (capitalismo, protestantismo, ciência). À hora exacta da nossa glória excessiva, o espanhol, enfim unido, começava a levantar a sua sombra imensa, ao mesmo tempo sobre a nossa aventura e a imagem dela no tempo europeu, até assumir em nosso nome tanto uma como outra. Colombo colhendo num lance de dados sem igual os louros próximos do Gama. Os Lusíadas recebem uma luz espectral e fulgurante quando lidos no contexto de uma grandeza que subterraneamente se sabe uma ficção ou, se se prefere, de uma ficção que se sabe desmedida mas precisa de ser clamada à face do mundo menos para que a oiçam do que para acreditar em si mesma.

Da nossa intrínseca e gloriosa ficção Os Lusíadas são a ficção. Da nossa sonâmbula e trágica grandeza de um dia de cinquenta anos, ferida e corroída pela morte próxima, o poema é o eco sumptuoso e triste. Já se viu um poema épico assim tão triste, tão heroicamente triste ou tristemente heróico, simultaneamente sinfonia e requiem? O livro singular é o lençol de púrpura dos nossos deuses (heróis) mortos. Mas à hora nona, o nosso cadáver era já daqueles que Nietzsche diria prometido a todas as ressurreições. O primeiro traumatismo fora superado por três séculos de pé no redemoinho peninsular e século e meio de equilíbrio sobre “o mar português”. Antes da noite o poema recolhe a nossa primeira e eterna figura que acaso, sem ele, houvesse perdido a chave e a vontade da sua ressurreição.

Sessenta anos em contacto directo (e na economia invisível da história porventura frutuoso) com o interlocutor imediato

de um viver que foi e é sempre múltiplo diálogo mas que nós teimamos em contemplar como solilóquio, permitiram, enfim, que nos descobríssemos às avessas, que sentíssemos na carne que éramos (também) um povo naturalmente destinado à subalternidade.

20

Esta experiência constitui um segundo traumatismo, de consequências mais trágicas que o primeiro. E disto, os nossos historiadores não cuidaram. Só Olíveira Martins, de quem se diz tão mal, mas a quem ninguém substituiu (o que se chama substituir), pois fora da sua não há História de Portugal como remeditação global do destino e devir colectivos, mas meras mantas de retalhos falsamente unidas por falsos fios de opostas ideologias, anteviu qualquer coisa nesse sentido. Os sessenta anos que, absurdamente, perpetuando o velho jogo de avestruz que jogamos com a nossa alma, nós arredámos da consideração séria da História, não são esse vácuo que os falsos patriotas gostavam que tivesse sido, mas também não são a mera continuação do nosso devir nacional. Historiograficamente, esta hipótese tem a seu favor o simples bom-senso e a realidade documental de um viver sem descontinuidade, bem pouco resistente até, como uma idealística visão do nosso passado se apraz em imaginar. O problema da independência nacional não tinha então o perfil que a historiografia romântica e nacionalista lhe atribuirá. Hoje, todos os escritores que nós celebramos dentro desses sessenta anos filipinos seriam, pura e simplesmente, colaboracionistas. A verdade é que não há na sua actividade literária sombra de má consciência. A vinculação política fazia-se em relação ao Estado (a Coroa) que tinha o seu domínio próprio, hierárquico e administrativo, mas não cultural; a vinculação orgânica fazia-se em relação à Pátria que não é ainda Nação, mas terra comum, gente comum que a vicissitude política não altera. Faria e Sousa celebra em castelhano as glórias lusitanas, sem ver nisso contradição alguma, e o que é mais importante, sem que os espanhóis com elas se apoquentem. Na classe dirigente há uma oscilação de fundo entre o vínculo natal e os deveres de Estado, cujo estatuto político lhes parece normal.

21

É nas camadas populares ou nos que estão mais próximos delas, que o vínculo imediato ao ser racional resiste, mesmo inconscientemente, à coexistência superficialmente pacífica de espanhóis e portugueses. Elas que têm o largo hábito do desamparo curtem segunda experiência de desamparados de rei próximo e aos poucos forjam uma relação diferente com a totalidade do ser racional. Nesses sessenta anos o nosso ser profundo mudou de

sinal. Como portugueses esperámos do milagre, no sentido mais realista da palavra, aquilo que, razoavelmente, não podia ser obtido por força humana.

A morte do Padre Malagrida, um Vieira sem génio nem sorte, pôs termo (ou interrompeu) esse ciclo de sebastianismo activo que representou, ao mesmo tempo, o máximo de existência irrealista que nos foi dado viver; e o máximo de coincidência com o nosso ser profundo, pois esse sebastianismo representa a consciência delirada de uma fraqueza nacional, de uma carência, e essa carência é real.

Das duas componentes originais da nossa existência histórica - desafio triunfante e dificuldade de assumir tranquilamente esse triunfo - aprofundámos então, sobretudo, a nossa “dificuldade de ser”, como diria Fontenelle, a histórica dificuldade de subsistir com plenitude política. Tornou-se então claro que a consciência nacional (nos que a podiam ter) que a nossa razão de ser, a raiz de toda a esperança, era o termos sido. E dessa ex-vida são Os Lusíadas a prova do fogo.

O viver nacional que fora quase sempre viver sobressaltado, inquieto, mas confiado e confiante na sua estrela, fiando a sua teia da força do presente, orienta-se nessa época para um futuro de antemão utópico pela mediação primordial, obsessiva, do passado. Descontentes com o presente, mortos como existência nacional imediata, nós começámos a sonhar simultaneamente o futuro e o passado. Nunca se meditou a sério em actos tão significativos como os da invenção de falsos documentos pelos monges de Alcobaça para provar a nossa existência legal no passado, asSim como,

já depois da ressurreição, no labor incrível dos nossos juristas para justificar o nosso direito a um lugar ao sol entre os povos livres. Nós vívemos então um drama digno do Henrique IV de Pirandello. É difícil conceber que a confusão entre o real e o sonho possa ir mais longe do que o foi na cabeça do António Vieira das alegações diante do Santo Ofício, mistura única de lucidez delirante e delírio divino. Nele se operou como em ninguém mais a conversão da nossa longa ansiedade pelo destino pátrio em exaltada aleluia, a transfiguração do simples ccantar de amigo com que nos embalámos no alvorecer inquieto, em cantata sublime ao Quinto Império.

Assim liquidámos, no imaginário e em termos magníficos, o segundo traumatismo, numa barroca inversão que vale bem outras futuras, postas na conta larga e humanística de nossa-senhora-da-dialéctica. De cativos, a senhores de sonho

do mundo, de humilhados e ofendidos da História, a eleitos,
servidos pelos outros, paranóica mas generosa visão, paralela
à que o mesmo Vieira prometia no céu aos escravos sem redenção

terrestre dos engenhos e fazendas do Brasil, é que Pombal pensou libertar-nos por um europeísmo à Pedro da Rússia, que não convenceu os nossos boiardos locais, analfabetos, glutões e preguiçosos, como William Beckford os virá encontrar. Cada período de forçado dinamismo tem sido seguido sempre do que, em linguagem freudiana, se chamaria o regresso do recalcado.

Os começos do século xIx, momento em que o raio da História

nos caiu em casa, na sossegada e sonambúlica casa portuguesa,

farão desse processo uma estrutura que se manifesta sem falhas

há cento e oitenta anos. Em nenhum tempo do seu percurso a existência nacional foi vivida em termos tão esquizofrénicos como no século xIx. No centro desse percurso está simbolicamente o «ninguém» do Frei Luis de Sousa e na dramática e quotidiana realidade, um país pela primeira vez posto na balança da Europa que era ao mesmo tempo a dos seus interesses e das suas ideologias, tapete de guerra civil ou monarquia a salvar com invasão de estrangeiros.

Aberto com a fuga o Brasil, o século liberal termina com a liquidação física, se não moral, de uma monarquia a quem se fazia pagar, sobretudo, uma fragilidade nacional que era obra da nação inteira.

O século xix foi o século em que pela primeira vez os portugueses (alguns) puseram em causa, sob todos os planos, a sua imagem de povo com vocação autónoma tanto no ponto de vista político como cultural. Que tivéssemos merecido ser um povo, e povo com lugar no tablado universal, não se discutia.

Interrogávamo-nos apenas pela boca de Antero e de parte da sua

geração, para saber se éramos ainda viáveis, dada a, para
eles, ofuscante decadência. Curiosamente, o exame de
consciência parricida intentado ao cser nacional tinha lugar
na altura mesma em que Portugal se religava, com al um êxito,
a essa Europa, exemplo de civilização, cuja comparação
connosco nos mergulhava em transes de melancolia cívica e
cultural, tais como a obra de Eça os exemplificará para o
nosso sempre. Nem Herculano, nem Garrett haviam sentido assim
a decadência que também não lhes fora estranha. Entre a
juventude de ambos e a da geração de Antero há a revolução
industrial e a não menos prodigiosa revolução cultural do
século xIx de que receberemos reflexos ou restos não
desprezíveis (o criticismo patriótico da geração de Setenta
faz parte deles) e com eles a consciência, por assim dizer
física, do que nos separava da maiusculada e então orgiástica

Civilização. Começou então a doer-nos não o estado de Portugal, as suas desgraças ou catástrofes políticas, mas a existência portuguesa, pressentida, descrita, glosada , como existência diminuída, arremedo grosseiro da existência civilizada, dinâmica, objecto de sarcasmos e ironias, filhos do amor desiludido que se lhe votava. Para fugir a essa imagem reles de si mesmo («choldra»,

«piolheira») Portugal descobre a África, cobre a sua nudez caseira com uma nova pele que não será apenas imperial mas imperialista, em pleno auge dos imperialismos de outro gabarito. A tentativa de recriar uma alma à século xvi não foi longe: um excesso de lógica nas suas ambições, legítimas mas incómodas, ministraria ao mundo europeu a prova absoluta da nossa absoluta subalternidade. O Ultimatum não foi apenas uma peripécia particularmente escandalosa das contradições do imperialismo europeu, foi o traumatismo-resumo de um século de existência nacional traumatizada.

Podia imaginar-se que confrontados com tão dura lição viéssemos a reconsiderar um estado de abatimento e um comportamento de fuga complementar dele. Passado o momento da aflição patriótica, percorrido até ao absurdo o labirinto sem saída da nossa impotência, voltámos à costumada e agora voluntária e irrealística pose de nos considerarmos, por provincianice incurável ou despeito infantil, uma espécie de nação idílica sem igual. O fim do século xIx, por reacção ao criticismo devastador e impotente da década de Setenta, mas também como resposta à agressão do monstro civilizado (Inglaterra) verá eclodir a mais nefasta flor do amor pátrio, a do misticismo nacionalista, fuga estelar a um encontro com a nossa autêntica realidade, mas, ao mesmo tempo, expressão profunda sob a sua forma invertida, de uma carência absoluta que é necessário compensar desse modo. O Saudosismo será, mais tarde, a tradução poético-ideológica desse nacionalismo místico, tradução genial que representa a mais profunda e sublime metamorfose da nossa realidade vivida e concebida como irreal. Mas nesse final de século a própria ideologia republicana se alimentou do ultranacionalismo da impotência gerado pelo Ultimatum. A república, conjunto de proposições políticas de subversivo teor ideológico mas de reduzido âmbito

social, aparece então como a forma de apropriação de um

destino colectivo confiscado, como então se escrevia,

25

pela casa de Bragança, a monarquia liberal onde se enxertara tambem a pouco dinâmica burguesia nacional (e internacional).

Poucos períodos da nossa História foram tão patrióticos como aquele que a República inaugurou. O “patriotismo” fora a sua arma ideológica antes do triunfo, seria a sua justificação permanente após 1910, como se pela segunda vez (a primeira fora em 1820) os Portugueses tivessem uma Pátria , aquela mesma que em música e palavras se definira na Portuguesa, como

«heróis do mar, nobre povo, nação valente». O famoso “idealismo” da República foi sobretudo patriotismo, este patriotismo como voluntária exaltação da entidade nacional regenerada pela supressão dos seus maus pastores e restituída ao povo, que Guerra Junqueiro, à sombra do último Olíveira Martins, converteu em criança heróica, penhor da ressurreição colectiva. Escusado será dizer que uma vez mais «este patriotismo» mascarava, com muito mais intensidade, a consciência sempre viva de uma «desvalia nacional» que o espectáculo político do parlamentarismo demagógico só podia confirmar. A cobertura ideológica de “vanguarda” escondia mal o mesmo país «cauda da Europa», escoando-se nas suas obras vivas para Brasis, Argentinas, e Áfricas e incapaz de remediar

em casa males de fundo que nenhum demagogismo liberal podia concertar.

E assim tocámos o que o regime posterior chamaria «o fundo do abismo», para justificar os processos com que, de intenção confessada, quis libertar-nos dele. Processos drásticos, regresso maciço da antiga e indiscutível autoridade majestática do Estado, mas sob a forma violenta do totalitarismo, pois sem ele não era possível recusar em bloco a herança de cento e poucos anos de «tradição liberal». Era esse o preço a pagar para reajustar o País a si mesmo? Esse foi o desígnio e a pretensão do Estado Novo, curiosa mistura, em seus começos, de inegável sucesso, de arcaísmo e vanguardismo.

26

O patriotismo jacobino volve-se nacionalismo, forma de exaltação da realidade nacional, não ao serviço do suspeito povo de tradição rousseanista, mas de a Nação como totalidade orgânica, pessoa histórica, dotada de direitos e deveres enquanto tal. A modernidade da reformulação é inegável, como inegável é a sua sintonia com uma metamorfose do capitalismo ocidental que está então após 1914 em vias de ultrapassar a sua fase ascendente e selvagem, em termos de puro liberalismo,

para aquela que a crise de 1929 tornará imperativa. O papel impossível que em países de capitalismo subalterno como o nosso as grandes empresas não podem assumir sós, será assumida por «a Nação», quer dizer, o Estado salazarista como elemento protector, e em parte dinâmico, da nossa incipiente indústria. A resposta de Salazar, resposta ideológica e técnica a um liberalismo incapaz de fazer funcionar o próprio sistema, continha elementos próprios para lhe assegurar longa vida. Não era, não foi a resposta, mas colocou o acento dela no campo onde devia e tinha de ser dada: o campo social. Por mais escandalosa que a fórmula pareça, o corporativismo foi já uma forma «Socializante», mas de um socialismo envergonhado e contraditório cuja coerência histórica orgânica inegável funcionava para tornar viável o inviável capitalismo caseiro.

Concretamente, o salazarismo foi o preço forte que uma nação agrária desfasada do sistema ocidental a que pertence teve de pagar para ascender ao nível de nação em vias de industrialização. Desse processo e como coroamento dele, constituirá a emigração em massa dos nossos aldeões a simbólica e dura expressão final. O nacionalismo orgânico do antigo regime favoreceu a objectiva desnacionalização de milhares de portugueses. Em compensação, teria contribuído para colmatar, melhor que a ideologia patriótica do liberalismo, o abismo persistente entre a nossa autêntica realidade e a imagem hipertrofiada com que sempre temos vivido a nossa vida imaginária?

Houve no salazarismo concreto (e na sua ideologia expressa nos «Discursos do universitário assaz racionalista que foi Salazar») uma tentativa para adaptar o país à sua natural e evidente modéstia. Todavia a glosa do relativo sucesso dessa tentativa é que não foi nada modesta e breve redundou na fabricação sistemática e cara de uma lusitanidade exemplar, cobrindo o presente e o passado escolhido em função da sua mitologia arcaica e reaccionária que aos poucos substituiu a imagem mais ou menos adaptada ao País real dos começos do Estado Novo por uma ficção ideológica, sociológica e cultural mais irrealista ainda que a proposta pela ideologia republicana, por ser ficção oficial, imagem sem controlo nem contradição possível de um país sem problemas, oásis da paz, exemplo das nações, arquétipo da solução ideal que conciliava o capital e o trabalho, a ordem e a autoridade com um

desenvolvimento harmonioso da sociedade. Esse optimismo de encomenda teve nas famigeradas «notas do dia» o seu evangelho radiofónico. Não vivíamos num país real, mas numa Disneylandia qualquer, sem escândalos, nem suicídios, nem verdadeiros problemas. O sistema chegou a uma tal perfeição na matéria que não parecia possível contrapor uma outra imagem de nós mesmos àquela que o regime tão impune mas tão habilmente propunha sem que essa imagem-curta (não apenas ideológica, mas cultural) aparecesse como uma sacrílega contestação da verdade portuguesa por ele restituída à sua essência e esplendor. Não se percebeu nada do espírito do antigo regime e do seu êxito histórico quando não se vê até que ponto ele foi a mais grandiosa e sistemática exploração do fervor nacionalista de um povo que precisa dele como de pão para a boca em virtude da distância objectiva que separa a sua mitologia da antiga nação gloriosa da sua diminuida realidade presente. O Estado Novo voltou contra o sistema democrático um patriotismo que não soubera traduzir nos factos nenhuma das promessas que o haviam justificado nos finais do século xix.

28

Sob tão sólida peanha o Estado Novo, mesmo cada dia mais envelhecido, podia durar indefinidamente. A mentira orgânica que a sua impossível consubstanciação orgânica com «a Nação» - por mais formal que realmente orgânica - representava junto da parte mais politizada do povo português, poder-se-ia ter prolongado, menos pela sua própria capacidade do que pelo vazio quase absoluto da ideologia liberal sobrevívente. E na verdade em face desse obstáculo, balizado com o nome ainda mágico da Democracia, o antigo regime foi capaz durante mais de trinta anos de resistir vitoriosamente. Essa resistência foi-lhe tanto mais fácil quanto era certo que o ferro de lança da Democracia, que na sombra, ou de quatro em quatro anos à luz de um arremedo de dia eleitoral a defendia, era um partido que não possuía desse ideal nem da prática democráticas tradicionais, nenhuma lembrança fervorosa ou projecto digno de crédito. Os fins dos anos 30, começos dos anos 40, veriam em

Portugal uma mutação que por confinado ou claro destino deslocou, como até então ideologia alguma o conseguira, o eixo sobre o qual repousaram até aí todas as figuras da relação entre os portugueses e Portugal. Pela primeira vez o sentimento patriótico característico da política moderna sob o signo português era desmascarado, na teoria e na prática, e subordinado a uma concepção revolucionária da História que transfere para a luta de classes o segredo do seu dinamismo, fiando da sua abolição o ajustamento efectivo do indivíduo ao povo a que pertence enquanto sociedade revolucionária pela supressão vitoriosa da classe dominante que até então confundira como seus os interesses colectivos.

Ideologia da fracção militante da classe operária, mas mais ainda ideologia dominante de uma fracção cada vez mais vasta da pequena e média burguesia intelectual, o marxismo, na sua aparência imediata, no seu vocabulário, nos seus mitos mais actuantes, não deixava grande margem para uma identificação sentimental com o nacionalismo sob nenhuma das suas formas.

29

O triunfo «nacionalista», de Franco, o lusitanismo agressivo dos ideólogos mais activos do regime de Salazar, souberam utilizar com inegável habilidade o recurso à mitologia patriótico-clerical mais estafada mas não de todo exausta , opondo ao «internacionalismo» marxista uma resistência de todos os instantes. Mas, pouco a pouco, esse «internacionalismo» marxista que era na prática militante cultural sobretudo um reflexo quase automático de alinhamento ou exaltação das conquistas da revolução soviética na sua versão mais apologética, nacionaliza-se por seu turno, transforma-se em populismo graças a obras (romances ou poemas) em que uma imagem mais convincente do povo português cumpre uma assimilação discutida mas inegável dos poderes desse «patriotismo» vigente apenas sob a máscara e mitos de uma visão burguesa particularmente vulnerável e já em causa desde o tempo de Eça de Queirós. Tal foi o papel histórico considerável do movimento «neo-realista», cuja história cultural e ideológica, na sua complexidade, está por fazer, mas sem o qual a nossa futura e actual relação de portugueses com Portugal é simplesmente incompreensível. É sob o seu império ou na sua movência que se cria em relação à clássica imagem de Portugal como país cristão, harmonioso, paternal e salazarista, suave, guarda-avançada da civilização ocidental antimarxista, uma outra-imagem que não é exactamente uma contra-imagem, mas uma complexa distorção desse protótipo que nalguns aspectos se apresenta como o pólo oposto dela

(sobretudo pela «ocultação» do carácter repressivo de índole
cristã). Na realidade, a oposição ideológico-cultural ao
antigo regime não se apresentou nunca (salvo no estilo plano
de uma luta de expressão clandestina) como obviamente marxista

nem assim apareceu aos olhos públicos, salvo aos de algum «argus» mais vigilante no campo dos diversos meios de comunicação de massa.

30

É o carácter obscurantista, a prepotência de classe ou a glosa

romanesca da multiforme miséria do povo português que servem
de alvo ou justificam uma lenta mas implacável erosão do
espírito burguês provincial do salazarismo, sem aliás lhe
alterar nem a boa consciência cultural nem política. Pode
mesmo dizer-se que à medida que triunfa, a visão
«neo-realista» se integra no horizonte global da existência
portuguesa e os seus representatíve men são reconhecidos pelo
regime, sem que (ao menos os mais consequentes) o reconheçam
ou integrem, mesmo «objectivamente». Paradoxalmente, esta
erosão inegável de um certo conformismo ideológico e político
operado graças a essa espécie de hegemonia espiritual que foi
a do neo-realismo durante quase trinta anos, não subverteu
tanto como se podia imaginar a imagem idealizante de Portugal.De algum modo até contribuiu para a reforçar, não só como necessária para através dela reinventar «no futuro um outro Portugal», livre, igualitário, fraternal, mas até no próprio presente (e no passado), reformulando no sujeito povo praticamente todos os clichés que até então haviam funcionado em relação ao «português» em geral e a Portugal. Claro, não com a candura e o patriotismo incandescentes do antigo «republicanismo» mas por uma idealização evidente dos «humilhados e ofendidos» a quem não foi difícil atribuir um «suplemento de consciencialização ideológica» ou um heroísmo militante que relevam mais da tradição romântica que de um implacável e justo olhar sobre a nossa realidade humana. Na reformulação ou metamorfose da «imagem íntima de Portugal» e dos portugueses, o «neo-realismo» foi, em geral, bem pouco revollucionário. Mas se o tivesse sido mais não teria conhecido o inegável sucesso sociológico que conheceu. O «neo-realismo» não teve, nem podia ter, o sentido do trágico histórico, mesmo naqueles autores que por íntima disposição mais predispostos estariam para o transcrever.

31

O sentimento da «tragédia» é relativo e relativizado, excepto

num Vergílio Ferreira que escapará das suas malhas e fará

dele, talvez por obsessiva autopunição do «optimismo» inicial,

o núcleo de toda a sua obra. A imagem de Portugal não é subvertida pelo neo-realismo mas readaptada à sua função reestruturante e futuramente harmoniosa de um país que um dia se libertará de males e taras passageiros.

É à margem, mas paralelamente, ao vasto movimento neo-realista e consciente ou inconscientemente em reacção contra ele que se forjam as autênticas contra-imagens de Portugal, umas de máxima positividade, outras de total e dinamitadora subversão, tanto quanto em nós cabe. Continuamos a referir-nos às «imagens culturais», à nossa (da maioria letrada e ledora do país) e .não à subversão, da sua própria realidade que a esta só o movimento concreto da história que no cultural se investe (ou inverte) a realizará (se realizar).

Dessa subversão foi o nosso tardio movimento surrealista (1947) que soube encontrar os gestos, as imagens, picturais ou poéticas, menos lusitanistas no sentido tradicional do termo , não apenas as que se opõem àquelas que do século xix continuavam a escoar-se e a ecoar no subconsciente racional, mas às clericais-fascistas, aos arquétipos líricos do eterno Portugal meu berço (de) inocente que a pedagogia do regime destilava como mel obrigatório desde o banco da escola primária à Universidade. O surrealismo, com os caracteres bem próprios que foram os seus entre nós, redimensionava a imagem da nossa relação com a realidade portuguesa segundo cânones, modelos, inspirações que procediam de uma das mais radicais metamorfoses da cultura do século xx e retomava, agora sob um modo burlesco, alógico, provocador, a tentativa ganha e perdida pela aventura sem herdeiro do primeiro Álvaro de Campos. Ideologicamente, o surrealismo - apesar de uma aparente indiferença às clivagens maniqueístas próprias do mundo político - batia-se sobre duas frentes: uma, a do conformismo secular reformulado pelo fascismo em termos de pesadelo azul, quer dizer, contra a ordem moral de salazarístico perfil; outra, a do conformismo marxista, não só ideológico, como cultural, totalmente alheio às potencialidades subversivas da linguagem em prise directa com as pulsões do inconsciente ou da simples vocação humanística à Lewis Carrol ou Edward Lear. O que o surrealismo, mesmo tendo em conta o seu carácter de fenómeno citadino e de seita, contribuiu para extirpar foi a omnipotência da percepção realista, nas letras e na cultura, abrindo assim a larga estrada por onde passará em seguida a pé enxuto a grande enxurrada de um imaginário lusíada submerso e que encontrará em obras não directamente ligadas ao surrealismo, como as de Agustina Bessa-Luís e Ruben A., a sua expressão pública mais torrencial. Ao mesmo tempo, o impacte surrealizante trabalha e metamorfoseia do interior o próprio projecto neo-realista (em

particular no campo poético), metamorfose de que os começos dos anos 50 e as seguintes décadas acentuarão cada vez com mais revulsiva eficácia até dissolver nela o impulso original, e a figura mesmo do neo-realismo.

Foi a esta vaga de fundo que em tempos aplicámos o epíteto de literatura desenvolta mas ao qual mais conviria o de ccultura desenvolta, pois a pressão libertária que o surrealismo exprimiu ou canalizou em primeiro lugar (a par de outras expressões que sem serem surrealistas modularam ao mesmo tempo uma exigência de libertação cultural paralela) não se ficou apenas no campo clássico da literatura, mas irradiou e reestruturou toda a experiência formal dos seus contemporâneos. Marginal por definição, era uma tal pressão capaz de alterar a fundo a imagem interior do que éramos e podíamos ser? Não é mera hipnose de «intelectual» imaginar-lhe poderes de subversão que uma vez mais não traduziam senão o eco atrasado de uma revolução já acabada algures e sem impacte visível sobre a inamovível boa consciência nacional,

aliás em fase de apopléctico e delirante narcisismo? Apesar do condicionalismo tão particular da época, com a sua censura mais ou menos ubuesca, apesar do fenómeno sociologicamente minoritário das suas expressões oficiais, a sensibilidade que nas atitudes e gestos surrealistas se encarnou trouxe à superfície um Portugal-outro, anómalo, eficaz justamente até por não propor desta vez reforma ideológica, cultural ou ética de nacional recorte ou aplicação, mas apenas por tornar inactual, arcaico, fóssil, um mundo de formas que era a forma mesma do inteiro viver nacional. Mas só o triunfo da sociedade de consumo dos anos 60 lhe dará um dia emprego «histórico».

Talvez não por acaso, a mesma época ou imediatamente contígua conheceu a apoteose cultural mais nacionalista de que há memória nos nossos anais. Confundida com uma expressão da ideologia oficial mais exorbitada, em pleno reino não só de uma genérica hegemonia cultural da esquerda, mas sobretudo do império sempre omnipresente do nacionalismo ou do mero «bom senso», o fenómeno da chamada filosofia portuguesa não mereceu a atenção devida. Ou mereceu-a, quer dos seus profetas e seguidores quer dos seus irónicos impugnadores, em termos que

não corresponderam à importância sociológica e mesmo mítica de tão singular aventura.

Sem expressão literária eminente (no plano do romance ou da poesia) o movimento da filosofia portuguesa, apesar das suas conotações ideológicas, do estilo provocatório e intimidativo que por vezes assumiu (Jornal 57; ficou demasiado confinado aos limites de uma seita, à apologia sem nuances de um guru (Álvaro Ribeiro) e passou aos olhos de muitos como a ideologia cultural de um fascismo lusitano que em Portugal até aos anos 50 não fora capaz de ter os seus Gentile ou os seus Rosenberg.

Na realidade e pese ao estilo peremptório de muitos dos seus iluminados seguidores (a começar pelo iniciador Álvaro Ribeiro), o movimento da filosofia portuguesa interessa precisamente por representar talvez a primeira tentativa de uma contra-imagem cultural da realidade portuguesa para inverter toda a mitologia cultural de tradição liberal e iluminista e em particular aquela que, confessada ou inconfessadamente, tentou refazer nessa linha a imagem nacional, quer dizer, a da Geração de 70. Amalgamando, por vezes em termos de duvidosa exegese, contribuições anticonformistas de variada ordem e alcance (Sampaio Bruno, Cunha Seixas, Leonardo Coimbra, Teixeira de Pascoaes, Fernando Pessoa no plano nacional e Aristóteles e Hegel no plano universal) a filosofia portuguesa oferece de nós mesmos a mais articulada contra-imagem cultural de tipo místico-nacionalista que se conhece. Essa contra-imagem só oferece uma organicidade potente sob a pluma exotérica e brumosa de Álvaro Ribeiro. Noutros representantes do movimento como Orlando Vitorino e António Quadros (sobretudo neste último, sensível aos «movimentos do século») essa imagem é mais fluida, mas não tanto que não tenha de comum com a do mestre esse apologetismo intrínseco da excelência ímpar do ser português, não apenas na sua configuração ético-ontológica, mas cultural. Jamais o velho (mas histórico e situável) complexo cultural lusitano foi impugnado com mais veemência e mais cópia de argumentação que sob as plumas dos representantes desse movimento.

Aparentemente desqualificado pelo seu esoterismo ou pelo seu misticismo abrupto, a imagem de um Portugal-Super-Man, portador secreto de uma mensagem ou possuidor virtual de um Graal futuro, encontra em cada um de nós ecos por de mais equívocos, para poder ser considerado e atirado para o simples rol das aberrações projectivas da nossa esquizofrénica vida

nacional. Mesmo que fosse esse apenas o seu significado objectivo, como num famoso artigo de fundo do Diário de Notícias na época em que a política colonialista portuguesa era objecto de denúncia nas Nações Unidas,

António Quadros o formulou acusando o universo inteiro de não nos compreender(1), essa esquizofrenia sublime ressurgiu já muitas vezes, embora não tão «sapiente» no cenário nacional, para não ser tomada a sério. A mitificação assombrosa de natureza histórico-cultural de que «a filosofia portuguesa» foi exemplo, vendo bem , nada tem de bem original e é apenas, sob uma forma patológica, a reivindicação de uma identidade que quase nos mesmos termos, em outros lugares ou tempos, outros povos e até continentes levaram a cabo (a Alemanha romântica, a Rússia de Dostoievski, a Espanha de 98, a América do Sul, a África de Senghor, etc.). Talvez por isso colaboraram directa ou indirectamente nessa construção mítica da imagem de um Portugal-menino jesus-das-nações, «éon» histórico predestinado à regeneração espiritual do universo, gente na aparência de formação tão diferente como Jaime Cortesão, Hernâni Cidade, José Marinho e sobretudo Agostinho da Silva, um dos portugueses mais originais do seu tempo e que se não limitou a teorizar em sentido limitado esse papel messiânico de Portugal, mas conformou a sua experiência humana e espiritual na luz dessa mística que nele transcende a lusitanidade e seus avatares metropolitanos para ser uma espécie de vivência ecuménica profundamente sentida e interiorizada.

Na complexa «reacção» que representou o movimento da filosofia portuguesa o que mais choca é a impressão primeira de expressão de um complexo cultural nacional virado do avesso e para o qual, um dia, com ironia de largo alcance, o então jovem Santiago Quintas encontrou esta fórmula deliciosa: sendo a Alemanha o país da «filosofia» e Portugal, por excelência, o da «não-filosofia», um e outro se encontram na sua mesma polaridade... Ao processo que a Europa nos faz (ou nos fez),

*1. Esse artigo que merece permanente releitura intitula-se justamente Quem nos compreende? (Quer dizer, quem compreende o nosso combate africano?)

na realidade naquele que nós nos fizemos ou continuamos a fazer em função de imagens-realidades exteriores à nossa e a que supomos, com razão ou sem ela, qualidades superiores - os homens da filosofia portuguesa, em estilo rebarbativo, responderam com o processo da cultura europeia, em geral, abusivamente simplificado e numa perspectiva que (no melhor dos casos...) procedia afinal da autocrítica virulenta que no interior dessa mesma cultura se processava. O que há de mais válido - mesmo se a originalidade é relativanessa tentativa é a afirmação de uma especificidade da existência nacional e das suas expressões, acompanhada da recusa de as julgar em função de um modelo cultural ou civilizacional em si (na ocorrência o proposto ou pressuposto pela grande cultura europeia e em particular a de tipo universitário), excelentes contributos mas que, exactamente por sê-lo, interditam o pathos apologético cultural (e talvez não acidentalmente ideológico) de tudo o que é português por ser português. É curioso saber que muitos dos representantes da «filosofia portuguesa» viam na ideologia oficial da época (o salazarismo) também uma forma de positivismo, na acepção pejorativa do termo, o que não impediu na prática, bom número deles, de hiperbolizar o que no regime ia no sentido do culto patológico da lusitanidade, ajudando até com veemência particular a radicalizar nos termos mais cegos e dementes uma política «imperial» cujas funestas consequências não escaparam a gente menos «visionária» e menos delirantemente «patriótica».

A exaltação culturalista da imagem de Portugal só pôde ter esse perfil precisamente em função da realidade e da vocação imperiais que durante quinhentos anos fizeram parte da nossa actividade histórica, e cuja lembrança, mais ou menos intermitente, mas nunca de todo apagada, constituiu durante esse período o núcleo da imagem de Portugal que interiormente nos definiu. A fixação historiográfica no período das Descobertas não foi apenas um reflexo dos historiadores da «direita», em Portugal.

Investigadores ilustres da «esquerda» a elas consagraram - acaso sem se dar conta do carácter melindroso dessa fixação em tempos de má-fé integral como os que vivemos nas últimas

décadas - um labor precioso e inovador. Bastará citar por todos Magalhães Godinho, Jaime Cortesão, Duarte Leite, Luís de Albuquerque. A fusão das duas imagens - a nacional e a imperial - começou no dia em que os Reis de Portugal compareceram no tablado do mundo que os seus navegadores alargavam com o encarecente e renascente epíteto de «senhores da Guiné, Etiópia, Índia», etc. A loucura tinha-nos entrado pelas portas adentro ou saído barra do Tejo fora, loucura natural e gloriosa como gesta desvendadora, loucura certa com os poderes do tempo e nossa enquanto colonizadora e conquistadora, mas insidiosamente corruptora (como já Gil Vicente o pressentiu) dessa primitiva imagem lusitana de que cada português conhecia com o olhar e os pés a força e a extensão. Quinhentos anos de existência imperial, mesmo como o desmazelo metropolitano ou o abuso colonialista que era inerente ao privilégio de colonizadores, tinham fatalmente de contaminar e mesmo de transformar radicalmente a imagem dos Portugueses não só no espelho do mundo mas no nosso próprio espelho. Pelo império devimos outros, mas de tão singular maneira que na hora em que fomos amputados à força (mas nós vivemos a amputação como «voluntária») dessa componente imperial da nossa imagem, tudo pareceu passar-se como se jamais tivéssemos tido essa famigerada existência «imperial e em nada nos afectasse o regresso aos estreitos e morenos muros da «pequena casa lusitana».

Estranho «império» terá sido o nosso e mais estranho povo para que tendo, de súbito, parecido ter perdido a alma da sua alma pareça sobretudo ter ficado chocado com a invasão-enxurrada das pedras vivas dessa imperialidade, amontoadas ao acaso no Aeroporto da Portela. (Pequena porta, portaló de espécie particular para recolha do lixo imperial.) Já noutro lugar glosámos a espantosa mistura de inconsciência e bravata com que possuimos sem de todo possuir, e perdemos sem de todo o perder, pois não o tínhamos, esse «império» cuja essência histórica e imortal foi para Camões a razão mesma do seu canto. É verdade que o épico lhe juntava a Fé e que era mesmo em função desse adjutório que o império se justificava a seus olhos e que há muito nenhuma espécie de «fé», mesmo sob a forma laica da civilização europeia, justificava um império que subsistiu através de uma coerência imperialista ocidental enquanto ela mesma não se desfez, de dentro e de fora. Todavia, no caso português, o mais interessante não foi aquilo

que esse «império» fez de nós, tornando-nos realmente outros,

como ingleses e holandeses outros se tornaram com as

respectivas aventuras imperiais, mas aquilo que ele de nós não

fez. Os colonos portugueses, talvez mais do que nenhuns outros, e contrariamente ao que Oliveira Martins assevera, opondo o nosso «aristocracismo» (?) ao plebeísmo espanhol, na verdade em outros se tornaram e «outros» eram quando, como muitas vezes sucedeu, à pátria «chica» volviam. Mas Portugal, passado o eufórico período em que a Rua Nova dos Mercadores foi encruzilhada de raças e mercadorias, permaneceu à margem de uma aventura aleatória, por momentos consciencializada em termos de responsabilização colonizadora, aventura que foi obra de portugueses (e também de estranhos) mas não à maneira como a de Roma foi de romanos, pese aos camonianos tempos em que assim o pareceu. O «aristocracismo» não foi tanto dos «senhores de engenho» em quem Oliveira Martins pensava, mas o pátrio - o dos dirigentes pátrios - ou em outros termos e para

reproduzir diagnóstico já feito, a ausência de efectiva burguesia nacional, autonomizada e conquistadora. Os nossos famosos conquistadores não são «marinheiros», à Drake,

são nobres cavaleiros que «em navios que comandam se comportam

como se fossem fronteiros em Ceuta ou Arzila», indiferentemente. Mas a «conquista» - e esta é uma das raras verdades da clássica e reaccionária versão do nosso colonialismo - é uma excepção na nossa epopeia «imperial», uma

espécie de acidente inevitável: o comércio, a troca bastavam-nos, actividade pacífica por excelência, maneira suave de tirar a lusitana e magra barriga de miséria. Império de pobres, ricos de repente, foi o nosso, que com a mesma rapidez dilapidaram o que não era o fruto burguês de cálculo preciso, com seguros à vista ou o convertiam em oferenda rica à providência que os trazia a salvamento.

Da hora sumptuosa ficou a barca orientalizante de Belém. De uma aventura de acaso o mármore de Mafra importado de Itália.

Mas marcas duradouras na alma de quem «teve» quinhentos anos de Império nada, ou só a ficção encarecente que nOs Lusíadas ecoa, não como mudadora da sua alma, mas como simples nomenclatura extasiada de terras e lugares que na verdade, salvo Goa, nunca habitámos como senhores delas. Durante um breve período, os calcorreadores desse Império - mas sobretudo

os portadores nele da fé católica - ajuntaram à sua imagem de

portugueses a nova imagem de terras e costumes desconhecidos e

prodigiosa é a soma desse saber de experiência sofrida, mas essa nova imagem ficou como que suspensa no interior do percurso autónomo da cultura metropolitana, nem a bem dizer «exótica», marginalizada, sem função alguma no nosso imaginário. O que fomos como portugueses da Metrópole, o que éramos como donos reais ou potenciais de terras longínquas ficou separado e separado continuou praticamente até ao fim de

uma das mais insólitas aventuras colonizadoras do planeta. Só num Vieira existiu a dùpla e mítica participação nessa aventura que não foi de dupla face , mas de diversificada espécie e por isso não nos converteu noutros tanto como se poderia esperar.

Inexistente como fonte de vivências capitais modeladoras da nossa imagem corporal e moral, o Império português serviu no entanto para lhe alterar, no plano ficcional, o carácter sensato. O Brasil, como a Índia durante uma época, como a África no final, acrescentavam-se, na imaginação do português cultivado (e por contágio nos outros), ao pequeno país para lhe dar uma dimensão mágica e através dela se constituírem como espaços compensatórios. Potencialmente um «grande país» (como os célebres mapas que rebatiam Angola e Moçambique no espaço. europeu) economizávamos o penoso dever de palpar a nossa pequenez. A intervalos, um ou outro estadista da linhagem morta dos Albuquerque e dos D. João de Castro (um Sousa Coutinho, um Pombal, um Sá da Bandeira, um Norton de Matos) tomavam essa potencialidade a sério. Mas a metrópole não os seguia. A existência do Império só tomou forma metropolitana quando (como sucede com certos homens para quem a mulher existe enquanto apropriável por terceiros) se tornou objecto de disputa intereuropeia. Nesse contexto se situou com

o Ultimatum, uma das mais sentidas humilhações da nossa História. Dela, não nos pudemos fazer sujeitos como é nosso hábito, mesmo sebastianizando-nos, como fizemos com Alcácer Quibir. Chorámos na praça pública, não por riquezas perdidas que eram literalmente fictícias, mas por nos darmos conta sem remissão que não pesávamos nada na balança da Europa civilizada e imperialista. Vingámo-nos em Coolela e no Cuamato, tornando-nos o que nunca verdadeiramente tínhamos sido, uns colonialistas de segunda classe sem meios nem vontade para assumir uma grandeza de ficção. E a esse preço - que para as nossas forças já era bem caro - reconquistámos de novo uma consciência imperial (a bem dizer é dessa época que ela data) que a República cultivou com desvelo e o salazarismo

julgou suficiente para comprometer na sua afirmação intransigente os destinos de um regime sem poder imaginar que com eles poria também termo à nossa imagem hiperbólica de antigos senhores da Conquista, Navegação, Etiópia, etc.,

quer dizer, a quinhentos anos de imperialismo sem Império que foram também quinhentos anos de Império sem autêntico imperialismo. Ao menos no que diz respeito à «consciência» dos portugueses e aos mitos, fastos ou nefastos, que pôde engendrar.

Treze anos de guerra colonial, derrocada abrupta desse Império, pareciam acontecimentos destinados não só a criar na nossa consciência um traumatismo profundo - análogo ao da perda da independência - mas a um repensamento em profundidade da totalidade da nossa imagem perante nós mesmos e no espelho do mundo. Contudo, todos nós assistimos a este espectáculo surpreendente: nem uma nem outra coisa tiveram lugar. É possível que a profundidades hoje ainda não perceptíveis supure uma ferida que à simples vista ninguém apercebeu.

Estamos perante um caso de inconsciência colectiva sem paralelo nos anais de outros países (basta lembrar o que foi o exame de consciência a que procedeu em Espanha a Geração de 78 após o desastre de Cuba ou as consequências político-ideológicas da guerra da Argélia), resumo de um processo histórico caracterizado por um sonambulismo incurável, ou perante um exemplo de sageza exemplar, de adaptação realista e consciente aos imperativos mais fundos da consciência e interesses nacionais? Na verdade o que nos interessa neste esforço para nos aproximar da verdade da nossa imagem - verdade que só a história do nosso comportamento colectivo permite desenhar - não é tanto a solução que acabou por ser aquela que conhecemos, mas a maneira como ela foi traduzida para português, quer dizer, integrada no nosso percurso histórico. Se a solução foi aquela que os determinismos e as soluções de forças nacionais e internacionais impunham - sem falar da equidade ou da fatal ascensão dos povos africanos à independência - a maneira como foi vivida e deglutida pela consciência nacional é simplesmente assombrosa. Ou sê-lo-ia, se a capacidade fantástica que em nós se tornou uma segunda natureza, de integrar sem problemas de consciência o que em geral provoca noutros povos dramas e tragédias implacáveis, não atingisse entre portugueses culminâncias ímpares.

Um acontecimento tão espectacular como a derrocada de um império de quinhentos anos, cuja posse parecia co-essencial à nossa realidade histórica e mais ainda fazer parte da nossa imagem corporal, ética e metafísica de portugueses, acabou sem drama. Por um pouco não terminou em apoteose, o drama empírico do abandono em pânico das antigas colónias à parte, quer dizer, em glorificação positiva da mesma mitologia, mas lida

às avessas, que servia a Salazar para decretar que Angola e Moçambique eram tão portugueses como o Minho e a Beira. É verdade que o drama existiu objectivamente como cegueira nacional durante quase treze anos partilhada pela maioria dos metropolitanos e a totalidade dos coloniais, mas a natureza do antigo regime não só o não deixou vir à superfície impedindo a questão africana de se tornar objecto de pública e natural discussão como o promoveu a página gloriosa (uma mais) a acrescentar ao nosso currículo de fabricantes de pátrias lusas. A resistência armada da rebelião africana, os seus sucessos, ou mesmo os seus insucessos traduzidos positivamente num contexto histórico de contestação da presença europeia colonialista sob todas as suas formas, a própria consciencialização progressiva e progressista dos herdeiros de Mouzinho que descobrem por sua conta os limites ou a mentira congenital da versão colonialista que deviam ajudar a salvaguardar, acabaram por tornar dramática a política nacional, ao menos aos olhos dos mais lúcidos, mas jamais essa consciencialização forçada pôde atingir em profundidade e responsabilidade um povo que se suporia jogar nessa aventura a forma mesma do seu destino.

42 - 43

Tudo se passou em família, entre militares sobretudo, cujo exame das realidades e consciência de situação pessoal e institucional bloqueada, jogou num lance de dados em que, aparentemente, a imagem imperial portuguesa não tem papel algum (salvo negativo) toda essa mitologia que serviram durante treze anos, invertendo-a num só dia e fazendo dessa inversão o símbolo mesmo do ajustamento realista de Portugal a si mesmo. Nem a cegueira colonialista desvairada dos Kaúlza e Companhia, nem a aposta neocolonialista de Spínola, nem a determinação firme do anticolonialismo coerente de Melo Antunes foram vividas em termos de autoconsciência e responsabilização cívica pela maioria dos portugueses. Num dos momentos de maior transcendência da história nacional, os Portugueses estiveram ausentes de si mesmos, como ausentes estiveram, mas na maioria felizes com essa ausência, durante as quatro décadas do que uma grande minoria chamava fascismo mas que era para um povo de longa tradição de passividade cívica apenas «o governo legal» da Nação.

É certo que no estreito círculo dos militares e políticos

que intervieram na mais rápida descolonização de que há memória, houve discussões, problemas de consciência, drama até, mas em termos de confiscação abusiva da representatividade nacional, análoga, embora de sentido oposto, à do antigo regime. Houve, sobretudo, uma estranha mas

coerente permanência da ilusão capital da clássica mitologia colonialista, tal como o regime de Salazar a promovera.

Exemplar como revolução metropolitana que derruba quatro décadas de poder autoritário e semitotalitário com flores no cano das espingardas, a Revolução de Abril não eclode com o propósito consciente de pôr um termo absoluto à imagem de Portugal colonizador exemplar mas para dentro dela encontrar uma solução à portuguesa, igualmente exemplar, de Descolonização. Essa perspectiva ilusória não fazia parte apenas da política que o nome de Spínola tentou encarnar, mas de gente como Mário Soares e sobretudo como Almeida Santos, este último convencido, ao que parece, que um Portugal democrático era conciliável com uma descolonização com permanência branca consistente em África. A realidade ia manifestar-se bem diversa: não só essa permanência se revelou utópica nos termos em que fora imaginada, como os mesmos homens que em Portugal impuseram a sua imagem política como pilares do anticomunismo ou da hegemonia política de cariz marxista, contribuíam para o triunfo em Angola e sobretudo em Moçambique de regimes com essa referência. E uma vez mais, sem

que também todo este processo tenha provocado em termos portugueses aquela perplexidade e até aquela convulsão que, à primeira vista, pareceria inevitável.

Todavia a ideia óbvia que Portugal acabara de viver o fim de

um ciclo histórico impôs-se, menos pela ressonância traumática

dos acontecimentos que lhe dão corpo, que pelos problemas

imediatos, físicos, que o carregamento e o encargo imprevistos

(!) dos retornados suscitaram a um País a braços com uma situação revolucionária que polariza toda a paixão política nacional. Rei morto, rei posto, mitologia colonial e colonialista defunta, nova mitologia nacionalista se começa a reformular para que a imagem mítica caduca em que nos revíamos

com complacência, pudesse servir de núcleo e alimentar o projecto vital, histórico e político de um povo, de súbito reduzido à estreita faixa atlântica que nunca nos bastou, mas que é agora o nosso navio de regresso, encalhado à força na barra do Tejo. O processo teve duas fases: a primeira promoveu

a imagem de um Portugal revolucionário, exemplo iniciador e iniciático de uma subversão democrática da ordem capitalista europeia fez confluir para um povo sem espaço para um tal sonho os fantasmas da esquerda europeia que triunfava no Alentejo e na Lisnave por procuração. Os avatares pouco gloriosos da descolonização eram cobertos por essa função redentora implícita na nossa Revolução.

44 - 45

O que perdíamos em espaço e em riqueza potencial (e real) era compensado pela exemplaridade revolucionária, ou, sobretudo, por uma exemplaridade democrática que tinha o condão de nos subtrair ao lote das nações retrógradas politicamente e nos conciliar a benevolência e a estima do universo. Esta dupla imagem foi representada no palco mundial pelas políticas estrangeiras de Melo Antunes e Mário Soares. No contexto da época revolucionária plena e na que se lhe seguiu estas imagens tinham um natural suporte, mas com elas e sob elas, no

plano interno, mascaravam a efectiva situação portuguesa, difícil, agitada, modificada em profundidades ignoradas da massa comum por essa amputação de um mercado privilegiado que nenhum aperto de mão caloroso, nenhuma tímida tentativa de diversificação das nossas trocas comerciais podia compensar.

Paralelamente, a primeira fase da Revolução caracterizou-se também pela tentativa frenética de deslocar a imagem fascista da realidade nacional presente e passada, de destruir pela raiz o que se supunha mera pintura superficial do País que lavado e expurgado dos seus demónios passageiros poria à mostra as suas virtualidades , a sua verdade popular submersa pela barrela ideológica de uma burguesia condenada pela História. A ideia era excelente, mas repousava sobre premissas

falsas e sobre uma abstracta visão do que representou (do que num silêncio à espera de melhores dias continuava a representar) esse famoso «fascismo». O progressismo nacional não compreendeu que o salazarismo foi a versão coerente de uma

impotência económico-social colectiva , num contexto ocidental

preciso, e que não era com canções nem baladas, nem demagogia de sumário e não consciencializado recorte que os fantasmas sólidos do conservantismo lusitano se derreteriam de medo na aurora vermelha da Revolução. Do México costumam dizer os Mexicanos que está muito longe de Deus e muito perto dos Estados Unidos.

46

Aparentemente, nós estamos mais perto de Deus e mais longe dos

Estados Unidos. Nos primeiros tempos da Revolução, a tradicional voz de Deus pareceu silenciosa e a dos Estados Unidos ausente. Simples ilusão de óptica. Os Estados Unidos

estão em toda a parte, estavam connosco como europeus que somos e na Europa como sua ombrela atómica e seu parceiro económico e tecnológico supremo. Se como nação colonizadora não escapávamos à sua liderança, como nação europeia - a menos de nos volver na Cuba impensável em que muitos pensaram - menos o podíamos tentar. O 25 de Abril, quer dizer, umas Forças Armadas e um povo que sabiam onde efectivamente estamos, num contexto de ocidentalidade orgânica e fatal (para tempos previsíveis) iria reajustar a imagem revolucionária, exterior e interior, à nossa dimensão e à nossa carência económica que aos poucos se tornou a única verdade que os Portugueses sentem, embora como de costume a ela se não adaptem, procurando em novos mitos o perfil de uma dignidade que ninguém assume na dependência orgânica de outrem.

Nesta encruzilhada nos encontramos. O momento parece propício não apenas para um exame de consciência nacional que raras vezes tivemos ocasião de fazer, mas para um reajustamento, tanto quanto possível realista, do nosso ser real à visão do nosso ser ideal. Nenhum povo e mais a mais um povo de tantos séculos de vida comum e tão prodigioso destino pode viver sem uma imagem ideal de si mesmo. Mas nós temos vivido sobretudo em função de uma imagem irrealista, o que não é a mesma coisa. Sempre no nosso horizonte de portugueses se perfilou como solução desesperada para obstáculos inexpugnáveis a fuga para céus mais propícios. Chegou a hora de fugir para dentro de casa, de nos barricarmos dentro dela, de construir com constância o país habitável de todos, sem esperar de um eterno lá fora ou lá-longe a solução que como no apólogo célebre está enterrada no nosso exíguo quintal. Não estamos sós no mundo, nunca o estivemos.

As nossas possibilidades económicas são modestas, como modesto é o nosso lugar no concerto dos povos. Mas ninguém pode viver por nós a dificuldade e o esforço de uma promoção colectiva do máximo daquilo que adentro dessa modéstia somos capazes. Essa promoção passa por uma conversão cultural de fundo susceptível de nos dotar de um olhar crítico sobre o que somos e fazemos, sem por isso destruir a confiança nas nossas naturais capacidades de criação autonomizada, dialogante como tem sido sempre, mas não sob a forma de uma adaptação mimética, oportunista, das criações alheias e da sua vigência de luxo entre nós enquanto os problemas de base do País não recebem um

começo de solução. Nesse capítulo a carência da Revolução de Abril tem sido quase absoluta. A consciencialização necessária de um povo amorfo e «desinteressado» politicamente como foi o nosso durante décadas operou-se apenas, e com que superficialidade, no chamado plano ideológico, mas num confusionismo fatal como era de esperar num contexto de carências socioculturais tão denso como o nosso. Tudo parecia dispor-se para enfim, após um longo período de convívio hipertrofiado e mistificado connosco mesmos surgisse uma época de implacável e viril confronto com a nossa realidade nacional de povo empobrecido, atrasado social e economicamente, com uma percentagem de analfabetismo única na Europa, com quase um terço da sua população obrigada a emigrar, imagem capaz de suscitar um sobressalto colectivo para Lhe atenuar os traços mais intoleráveis. Mas o que sucedeu, o que tem tendência a acentuar-se é a reconstituição em moldes análogos da imagem «camoniana» de nós mesmos, do benfiquismo ingénuo mas nefasto com que nos contemplamos e nos descrevemos nos indestrutíveis discursos oficiais e, quando não basta, com a promoção eufórica e cara da nossa imagem exterior que em seguida reimportamos como se fosse de facto a dos outros sobre nós.

O estatuto democrático da imprensa portuguesa não alterou hábitos de cinquenta e mais anos. Multiplicou apenas os seus pontos de aplicação. Em vez do encarecimento do tirano omnisciente, reina a bajulação avulsa dos caciques que entre si jogam aos dados nas costas do povo português os poderes e as benesses de que se instituíram herdeiros. A regra do jogo, talvez até mais eficaz que no antigo regime, é a da desdramatização de todos os problemas nacionais. Uma Democracia não tem problemas e nós somos uma democracia... Desapareceu mesmo do horizonte o sujeito de qualquer responsabilização séria pelo estado inalterável e, em vários aspectos, piorado, de um País que de uma vez por todas nós decidimos subtrair, pelos seus méritos gloriosos de um dia, ao pouco exaltante ofício de o conhecer, descrever e julgar como ele é. De uma maneira mais insidiosa, mas acaso mais corruptora do senso das realidades e da consciência do lugar que ocupamos no mundo (ou que não ocupamos) Portugal tornou-se de novo impensável e invisível a si mesmo. Só de uma maneira exterior, forçados por imperativos brutais de ordem catastrófica, consentimos, mas sempre sob a mais antiga maneira de ser nacional, a de «não cair de cu», consentimos em nos olharmos tais como somos realmente.

Não desmente esta análise o reflexo pícaro por excelência de

uma «maledicência» quotidiana de café sobre nós mesmos. Quando

não é o sintoma mesmo de uma degradação masoquista é um jogo que faz parte intrínseca do a-criticismo, do irrealismo de fundo de um povo que foi educado na crendice, no milagrismo, no messianismo de pacotilha, em suma, no hábito de uma vida pícara que durou séculos e que uma aristocracia indolente e ignara pôde entreter à custa de longínquos Brasis e Áfricas.

Mas o anedotário quotidiano tem também uma face positiva na

medida em que traduz mesmo sob a forma suspeita que é sempre a

sua - como forma de ócio imerecido e fácil fuga diante do real

- a verdade de um imobilismo de alma ou de uma mobilidade sem objecto tão própria do nosso projecto de vida colectiva desde a época crepuscular em que deixámos de ser um povo de acção paralela ao verbo. Na realidade o nosso destino ético e intelectual decidiu-se num certo dia do ano de 1527 em que em Valladolid, com particular ênfase dos participantes portugueses, o erasmismo hispânico foi condenado e banido do nosso horizonte e com ele a disposição de espírito que está na

origem do olhar crítico sobre o que nos cerca ou sobre o que fazemos. A ciência moderna, em cujo processo interno não colaborámos como indivíduos, não é apenas o acesso a uma evidência particular a respeito da natureza das coisas e das leis que a regem, é em si mesma uma ética como Jacques Monod teve a coragem de sublinhar e a única arma que os homens forjaram até hoje - que se pode opor vitoriosamente ao império

sempre presente e remanescente da Ideologia. A própria actividade científica pode ser envolvida pela Ideologia ou ideologizada, mas nela mesma é essa «cadeia de razões» que para o ser se encontra eternamente suspensa da dúvida que vence e a alimenta. É o reino da liberdade ou o seu motor e dela fomos privados no dia e na hora em que de povo livre ou ingenuamente crente de uma fé não ameaçada, nos volvemos em familiares do Santo Ofício, sumamente honrados por sê-lo. Esse

sicofantismo nacional ao serviço de Deus chegou para alimentar

a nossa vaidade de defensores da Fé , mas converteu-nos em

adoradores extáticos no melhor dos casos e em refinados

hipócritas no pior, criando em nós essa espécie de indiferença

a toda a verdade que não seja vivida colectivamente, a inventores geniais de «concórdias» e «verdades» médias que naturalmente não po deriam jamais conduzir aos Descartes, aos Pascal, aos Torricelli e muito menos aos Espinosa. Resta-nos a

consolação de não ter contribuído em nada para chegar através das famosas «cadeias de razões» até à bomba atómica... Em compensação refinámos no gosto da glosa jurídica,

da astúcia formal, da conciliação do inconciliável quando o mais empírico interesse pessoal ou social está em jogo, sem jamais pôr em questão o sistema que sob conteúdos diferentes em cada época, mesmo das que aparecem sob a exigência da libertação e ruptura com a mentira social e intelectual institucionalizadas, se reconstitui e de novo se fecha sobre si mesmo.

Seria insensato supor que entre os portugueses não se manifestasse como na humanidade, segundo Aristóteles, aquilo que nos eleva à dignidade humana: o apetite de saber, a paixão da verdade. Mas da verdade o que mais nos fascina é a paixão que ela comunica e não o processo em que consiste a sua busca com a visão nela do que falta e não do que nela resplandece.

Porque séculos de opaca e profunda ortodoxia nos ensinaram e bem que Deus é a Verdade e a verdade para nós é Deus. Toda e qualquer verdade. Quando o religioso perdeu o seu valor ouro ficou a política e hoje a ideologia. Mas a mentalidade é a mesma. Esta adesão ou antes apropriação da «verdade» à nossa mentalidade tem o seu reverso: com a mesma paixão a abandonamos por um niilismo de similar conteúdo. Como dizia Pessoa: «ou o Tudo ou o seu nada». Pessoa extrapolava aliás a sua excepção: essa «paixão» não é de ordem intelectual entre nós mas prática. No fundo da nossa alma, como Pascoaes o viu bem, ficámos pagãos, familiares dos deuses e do Destino «que é mais que deuses», cujo veredicto por absurdo nos satisfaz paradoxalmente. Daí essa forma de indiferentismo, após o espasmo orgânico do grito, tão característico do nosso comportamento histórico. «Tinha de ser.» É o nosso lado árabe, porventura. Profundo poço onde mergulham as raízes insondáveis do verdadeiro mistério do nosso comportamento histórico: realizar o mais valioso de nós como colectividade e como indivíduos, não como agentes de propósitos maduramente pensados, estruturados, mas como actores de gestas que tudo parecem dever ao impulso da vontade, do desejo, do inconsciente.

Logo que nos aproximamos da linha tórrida do racional tornamo-nos tímidos, ficamos paralisados, perdemos a imaginação. Numa página do seu Diário, Torga nota com inegável

acento voltairiano que ninguém se arrasta de joelhos em Fátima

com o quinto ano do liceu. Aceitemos a observação, mas para

concluir que é justamente ao nível dessa consciência medíocre,

na ordem humana do português cultivado (semi) que misteriosamente se manifesta a falta de audácia, o conformismo, a lamentável ausência de originalidade e de violência que conquistaram os céus da história ou atravessam os Pirenéus a pé descalço.

Já Edgar Quinet notara que na Península é o povo que é verdadeiramente nobre, nobre por pobre, um pouco à força, mas também por sujeito de um olhar realista, que o seu olhar é sempre realista mesmo imerso naquilo que visto doutro plano é mistificação, quer dizer, resposta errada a uma exigência certa. O grande paradoxo do ajustamento ao nosso Destino como destino colectivamente vivido, enfrentado e domado - na medida

em que o destino se doma - será esse mesmo de uma revolução cultural capaz de se apoiar nessa inconsciência sublime onde uma miséria de séculos encontrou forças para não sucumbir, para a transfigurar em consciência activa, em destino assumido

sem a destruir. O verdadeiro mediador, o autêntico motor dessa

metamorfose é menos o intelecto, a cultura que nele ou através

dele se converteu não só num ídolo mas num obstáculo, numa forma de repetição do conformismo social, mas a imaginação.

Uma ressequida tradição racionalista portuguesa - aliás

recente - pôde comprazer-se na crítica e na rejeição dessa

fonte de onde tudo decorre, a começar pela própria razão, pois

a nada mais se resume que à capacidade de invenção do que não existe ainda e jamais virá à existência senão através da descolagem espontânea ou cultivada do já visto, sabido, pensado.

Rêverie do poeta, especulação do cientista ou do filósofo, só a imaginação transforma, transfigura e remodela a face do mundo e não o exercício rotineiro de uma «prática» que, sem ela, é, no melhor dos casos, um acerto cego. Faz parte do núcleo mais tenaz da nossa imagem mítica a ideia de que somos um povo de sonhadores. Nada menos exacto. Fomo-lo nessa Idade Média absorvida, entre nós, como no resto da Cristandade ou fora dela, numa atmosfera que não separara ainda a imaginação da razão, mas cedo se estabeleceu uma clivagem paradoxal e num

grau que outros países europeus não conheceram, entre uma imaginação separada da razão, e, a esse título, espaço

privilegiado de uma liberdade tolerada justamente por ficção pura (é o argumento salvador que serve a Bartolomeu Ferreira para tolerar as audácias de Os Lusíadas) e uma razão de mera configuração formal e formalista que enraizará na nossa cultura a Teologia de forte travejamento escolástico-jurídico e a Jurisprudência, como apoteose e glosa refinada da legalidade existente. De um lado - e com uma radicalização que

a cultura espanhola não conheceu em tal grau - ficou a actividade imaginária, o capital do fantástico, do inconsciente, representado por uma «incultura popular» preservada pelo seu próprio alheamento da exígua e confinada grande cultura teológico-jurídica destinada à também exígua e pouco exigente classe superior; do outro, essa cultura segregada, sem imaginação, sem audácia, salvo a que filtrava por misteriosa via dessa fonte popular, como em Vieira, que a submetia então aos rigores ultraformais de uma herança escolástica que perdera todo o contacto com o novo imaginário onde a ciência moderna se alimentava. Quando o nosso Romantismo tentou refazer o conúbio natural da imaginação e da

razão, o tempo perdido era de uma ordem que não permitia mais que ecoar num perpétuo atraso a invenção alheia, a ciência alheia, a cultura especializada das grandes centrais do sonho europeu, apostado, como Galileu e Descartes o haviam concebido, em decifrar matematicamente o mistério do mundo para melhor o domesticar.

É nos interstícios dessa explosão do imaginário europeu

enquanto ciência e filosofia intimamente conexas e em perpétuo

conflito que se inscreve o itinerário da nossa intrínseca subalternidade e dependência cujo drama com laivos offenbachianos será descrito - ao mesmo tempo que exemplificado - pela obra mais típica e mais trágica do nosso Romantismo sarcástico , mascarado de realismo: a de Eça de Queirós.

Costuma dirigir-se-lhe como acusação de especial relevo o

facto incontestável da ausência do povo português na sua obra,

esse Povo a quem, maiusculado e mitificado como a Civilização

de que é a expressão inversa , Eça tecerá sempre nostálgicas

ou futurantes elegias, esperando do seu despertar de Gigante o

terramoto que varrerá a Burguesia ignara e satisfeita que povoa os seus romances. Mas essa ausência é, do seu ponto de vista , uma nota de realismo indiscutível. Era uma ausência concreta, ou se se prefere a realidade da sua espessa passividade cívica e cultural, pelo menos da Cultura afinada pelos Michelet, os Renan, os Hegel, que os Egas e os Carlos da

Maia liam, ou não liam. Ou liam como se não lessem apenas para cavar mais fundo o complexo de alfabetos em perpétuo atraso ou de veleitários imitadores do avanço científico dos outros a quem como Carlos se compram tratados e aparelhagem médica para os deixar cobrir de teias de aranha num laboratório abandonado.

De si mesma, a classe dirigente - que será sua parente em seguida - não extrai nada de original segundo Eça, vive em segunda mão, com um pé mais ou menos lesto no Sud Express, embora este viver por procuração não deixa de ter a sua função positiva e ser fonte de grata vida para os privilegiados da banca, da agiotagem, do negócio, em suma de tudo quanto, por fóra (e um pouco por dentro, como os mesmos livros de Eça o mostram) nos europeíza. Mas de fora desse Fora, fica o dentro do país real, esse pano de fundo onde a escrita de Eça o situa

por ausência (à parte Juliana), em suma, esse Povo que para a Geração de 70 tem as virtudes que Michelet e Quinet lhe atribuem, sobretudo as de regenerar em pensamento uma raça sem destino nem cultura autónomas.

A mitificação desse Povo - vida compensatória para a sua não-vida concreta como actor da cena colectiva consciente dos seus direitos - não terminou com a Geração de 70, para a qual o seu estatuto é de uma permanente ambiguidade. Pelo contrário e como já aludimos, agravar-se-á, cada vez mais, à medida que esse Povo entra pouco a pouco no movimento geral da sociedade portuguesa, atingindo com o Estado Novo o estádio supremo da mistificação que é também automistificação, promovido como o foi sob o antigo regime o álibi de um culturalismo folclorizante, hipernacionalista, que por vezes chegou a ter um inegável carácter populista, senão popular. Não foi por acaso que o seu único mas extraordinário ideólogo, Salazar, se autodefiniu num dia de imodéstia sublimada, como «pobre, filho de pobres». Jamais dirigente algum soubera encontrar uma tão genial fórmula de identificação mítica com uma sensibilidade nacional filha e herdeira de séculos de pobreza verdadeira, cristãmente vivida como regenerante espiritualmente, para cobrir com ela os privilégios exorbitantes e a impunidade mandante da classe a que ele mesmo não pertencia, mas que serviu com uma capacidade e uma inteligência dignas de melhor aplicação. Num só homem, durante décadas, uma parte do povo

português (bem mais extensa do que a oposição sempre gostou de imaginar) viu reunidas duas condições opostas cuja estrutura faz parte da tipologia dos contos populares mais clássicos: a do «príncipe e do pobre», que para a beata e hipócrita burguesia nacional se traduzia na dualidade também exemplar do «ditador e do asceta, ou do professor e do monge».

55

Mas ao contrário da Geração de 70 e diversamente das gerações «nacionalistas» ou «integralistas» a que se podia vincular a sua ideologia, Salazar conhecia esse Povo de que se proclamava guia sábio e sereno, quer dizer, conhecia-lhe a ancestral condição humilde, a inata ou histórica paciência diante da adversidade, da infinita resignação, de inexpugnável credulidade, realidades sociológicas do mundo rural que poucos homens de Estado ou nenhum souberam utilizar com tão funda perspicácia. Mas mais conhecia a espessura, a autêntica paixão nacional desse mesmo Povo e sob ela fundou, mais que sobre o tardio terror e a polícia, o seu longo reino, cultivando e impondo como ideal cultural uma exaltação mitificada do nosso passado ou do nosso presente, comemorando bispos anónimos de Bragas lusitanas ou vitórias caseiras de hóquei em patins. A oposição intelectual, a esquerda politizada, a quem esta forma de nacionalismo exacerbado e provinciano fazia sorrir, tinha razão no absoluto do nunca se tem, mas a verdade é que não tinha parada contra este sistemático culto da Nação, da Pátria, simplesmente porque tal parada não existe. À lisonja provincial (mas também sincera) desse Povo, tal como o salazarismo o mitificou, alindando até ao grotesco uma imagem ruralista que o regime não fabricou (vem já do romantismo, atravessa Herculano e Garrett, revive em Junqueiro, Nobre, Correia de Oliveira, etc.), respondeu, como vimos, a invenção de um contra-mito, de uma outra imagem do Povo, mais próxima da sua verdadeira condição servil e dura, mas que também não escapou à mitificação por excesso de consciencialização da sua própria condição e que a literatura neo-realista impôs no plano da cultura nacional. Infelizmente, a verdade desta real e aparente contra-imagem, com o centro na consciência de classe, mau grado os esforços tentados para a religar igualmente à nossa tradição histórica, só podia viver de referências míticas de restrita audiência nacional e, para mal

dos nossos pecados, na dependência de uma mitologia revolucionária cuja estrutura não tinha raízes portuguesas.

Foi a imagem ideológica do Povo português como idílico,

passivo, amorfo, humilde, e respeitador da Ordem estabelecida,

que o 25 de Abril impugnou enfim, em plena luz do dia. A verdade que através dela irrompia era de molde a reajustar finalmente a nossa realidade autêntica de portugueses a si mesma, como reflexo e resposta a uma desfiguração tão sistemática como aquela que caracterizara o idealismo hipócrita e, sob a cor do realismo, o absurdo irrealismo da imagem salazarista de Portugal. Todavia anos passados, não é possível asseverar que tal reajustamento se tenha produzido, que tenhamos posto uma espécie de ponto final naquilo que poderíamos designar de visão maniqueísta da História e da realidade portuguesas. A contra-imagem de Portugal e do seu destino que a Revolução de Abril e as suas sequelas entronizaram, ainda não possui um grau de assentimento colectivo e um perfil que permitam considerá-los como «estáveis».

As suas notas características são quase só de tipo político

superficial ou ideológico, sem estatuto mítico correspondente.Nem a actual vigência de um regime democrático de tipo ocidental, nem a vocação socialista que constitucionalmente é atribuída ao tipo de sociedade que desejamos construir, constituem elementos estáveis de uma reestruturação da nova imagem de Portugal com fundura mitológica digna desse nome.

Neste momento e sob os mais variados aspectos, Portugal está em discussão após a fase em que de fora e de dentro os acontecimentos alteraram a realidade geográfica e sobretudo a imagem ideal que os portugueses tinham forjado de si mesmos e da sua Pátria ao longo de quinhentos anos. Se a Revolução de Abril sucumbir, reconduzindo o actual estatuto político, social e económico do País a fórmulas próximas das já experimentadas ou reactualizadas, isso dever-se-á unicamente

ao facto de a Revolução não ter sabido ou podido operar positivamente a conversão da sua antiga imagem mítica, cuja complexidade, fundura e organicidade não podiam nem podem ser substituídas por uma nova imagem por mera determinação voluntarista das forças políticas responsáveis pela Revolução,

mas exigiam (e exigem) uma readaptação bem sucedida ao último e acaso mais brutal traumatismo da História portuguesa.

Infelizmente a quase totalidade dos principais actores da Revolução de Abril não previu, não soube medir, nem muito menos criar as condições para remediar a esse espectacular traumatismo pelo simples facto de que a maioria não o pressentiu como tal, nem o percebeu na insólita e aparente

apatia com que os Portugueses assistiram (se assistiram...) ao fim do seu domínio colonial. Não insistiremos em tema que, sabemo-lo, não perspectivamos como quase toda, senão toda, a esquerda portuguesa. A contra-imagem de Portugal de que necessitamos para nos vermos tais quais somos sofreu, desde as primeiras semanas eufóricas e naturais após a Revolução, uma distorção interna de que possivelmente nunca mais se curará. A essa primeira distorção irá juntar-se um elemento cujo peso e influxo, primeiro inaparentes, em seguida ramificando-se e encontrando eco no subconsciente de um povo que parecia ter aceitado a Descolonização como um facto consumado, acabou por se transformar num autêntico cancro, de difícil cura. A distorção consistiu em tentar impor uma nova imagem de Portugal, logo após o 25 de Abril na aparência oposta à do antigo Regime, mas cuja estrutura e função eram exactamente as mesmas: instalar o País no lisonjeiro papel de país revolucionário exemplar, dotado de Forças Armadas essencialmente democráticas , considerando os cinquenta anos precedentes como um parêntesis lamentável, uma conta errada que se apagava no quadro histórico para recomeçar uma gesta perpétua na qual o salazarismo tinha sido uma nódoa indelével.

O salazarismo desaparecia como um pesadelo, como uma mortalha imposta a um Povo intrinsecamente democrático, a umas Forças Armadas não menos democráticas, os quais, por uma destas harmonias preestabelecidas, caras a Leibniz, operavam ao mesmo tempo e de comum acordo uma similar e sublime conversão. Para que esta versão mítica sumária pudesse ter futuro teria sido necessário que na realidade todas as estruturas políticas, sociais, económicas e culturais do antigo regime tivessem sido submetidas a uma revisão implacável acompanhada de uma explicação sistemática, justa, equilibrada, em suma, a uma desmontagem do mecanismo político, ideológico, económico, jurídico, militar e policial do anterior sistema.

A luta feroz pelo Poder julgou possível dispensar esse esclarecimento de fundo, contentando-se com uma condenação ética de princípio sobre o regime defunto, acompanhada de exaltação ideológica pura do Movimento de Abril. É verdade que nos primeiros tempos um certo unanimismo nacional, a aparente naturalidade com que a Direita vencida recebeu o fim do seu reinado fascista, parecia dispensar esta pedagogia da Revolução.

Sem transição, o povo português passou da boa consciência de

um sistema semitotalitário, ou mesmo totalitário, para a boa consciência revolucionária, sem mesmo se interrogar sobre tão complexa e súbita conversão de Forças Armadas fiéis ao antigo regime em força democrática e vanguardista. Sobretudo, sem se interrogar acerca das consequências de toda a espécie que a Revolução fatalmente arrastaria consigo ou de que era já consequência. A Revolução de Abril foi recebida e festejada como uma simples mudança de cenários gastos que não alteraria o pacatíssimo e delicioso viver à beira-mar plantado, nem alteraria em nada a imagem que os Portugueses se faziam de si mesmos. Ou antes sim, para melhor.

De cidadãos de um Estado opressivo, sem gozo de direitos cívicos normais ao contexto europeu, tornávamo-nos, por milagre, cidadãos à part entière da Europa e do mundo democrático.

A fabulosa rapidez com que a Descolonização se efectuou também não alterou esta nova imagem, antes pareceu reforçá-la, em particular aos olhos da Esquerda portuguesa que é então a única força política actuante e que conta. Será para sempre um assunto de reflexão interminável o do (aparente?) desinteresse com que a generalidade do povo português - é verdade que envolvido num combate político interno que o requeria de manhã à noite - aceita desfazer-se em escassos meses de territórios de considerável interesse económico e estratégico e em circunstâncias de completo descontrolo, nos quais havia suportado uma luta de treze anos e cuja imagem fazia parte integrante (ou parecia fazer) da sua própria imagem de povo colonizador por excelência atributo e núcleo central da mitologia do antigo regime, mas também de todo o passado nacional. A verdade é que a nova classe política - por razões aliás explicáveis - descolonizou exactamente nos mesmos termos em que o antigo regime levara a cabo a sua cruzada colonialista. O País foi posto diante do facto consumado e como tal o recebeu, não só porque tinha a vaga consciência de que não era possível outra solução, como supunha - talvez a justo título - que era o preço a pagar pela sua própria libertação. Este foi o reflexo natural da Esquerda que vai então dos comunistas aos socialistas e à qual nenhuma outra força política consistente ousa opor-se, mesmo verbalmente.

Quanto ao povo português - que a sério nada conhecia do fabuloso e mágico Império - só tomará realmente consciência dos acontecimentos quando após as independências de Angola e Moçambique centenas de milhares de retornados invadem de súbito a pacífica e bonacheirona terra lusitana... Mas nesse momento era tarde para tudo, salvo para um sobressalto larvar,

a princípio ambíguo, que ao longo dos anos e por culpa da Revolução vem envenenando, sub-reptícia mas eficazmente, a atmosfera política nacional. Tal como sucedera na ordem interna, a Revolução não soube a tempo e a horas convencer a IVação - o que se chama convencer - de que a Descolonização não só era fatal - embora se possam discutir as modalidades - mas a conclusão lógica da política absoluta e criminosa levada a cabo pelo regime de Salazar e de Marcelo Caetano. As consequências para a nova imagem de um Portugal que começa então a ter consciência retrospectiva de um traumatismo que em 1974-75 o não afectara, antes pelo contrário, e fora digerido como um acto positivo de exemplaridade, revelar-se-ão, pouco a pouco, particularmente perigosas. Serão suficientes para minar por dentro a possibilidade mesma de uma compreensão realista da nossa aventura histórica, tão insolitamente concluída enquanto potência colonizadora, ou até para impedir esse reajustamento não menos realista ao que, após esse fim, somos e teremos que ser?

Nenhum povo pode viver em harmonia consigo mesmo sem uma imagem positiva de si. A Revolução de Abril restituiu ao cidadão português a plenitude dos direitos cívicos comuns às democracias ocidentais, operou uma mudança nas relações de força entre a antiga classe dirigente e possuidora e o povo trabalhador, mas não encontrou ainda aquele ponto de apoio que sem precisar de ter o odioso perfil de um nacionalismo chauvinista, paranóico e irrealista, corresponda ao sentimento de natural fruição da autonomia e da dignidade nacionais. Neste momento a colectividade nacional não vive Portugal como uma realidade histórica sustentada e animada por um sentimento de confiança e de legítimo orgulho no seu destino particular. A actual imagem de Portugal aos olhos dos Portugueses aparece-lhe de novo, mau grado a insistência e a luta pela dignidade nacional, pela recuperação das suas possibilidades económicas, sociais e culturais,

de molde a torná-lo um parceiro internacional à altura do seu longo passado, como eivada de estigmas e carências, cuja recordação pesa na nossa memória colectiva. De benjamins da

esperança revolucionária aceitável para uma Europa em crise larvada, apenas há quatro anos, aproximamo-nos, se o não estamos já, da bem conhecida situação do uhomem doente da Europa. Na mera ordem política assistimos à espectacular e provocante saída dos túmulos bem calafetados de conhecidos responsáveis de uma Ordem que não pôde subsistir senão pelo esmagamento implacável da classe trabalhadora e da «legalização» da censura e da polícia secreta. Na ordem externa, acentua-se, cada dia que passa, a nossa estrutural dependência de nações ou grupos para quem a Revolução de Abril, mesmo mitigada, não é nem pode ser personna grata. Sob tão pouco exaltante pano de fundo terá chegado a hora de regresso de todos os fantasmas maléficos da nossa História que periodicamente nos visitam? Somos nós incuráveis, paradoxais geradores ou co-geradores de povos e incapazes de construir um telhado duradouro para a nossa própria casa?

Desde o início, a Revolução cometeu uma falta que, esperamo-lo, não lhe seja fatal. Hipnotizada pelo puro combate ideológico - necessário, mas só vivido concretamente pela massa dos cidadãos politizados - a Revolução descurou em excesso o sentimento nacional, deixando à futura Direita, após a cómoda hibernação que lhe ofereceu, a sua exaltada e frenética exploração. É verdade que os valores de «pátria», «patriotismo», «sentimento nacional» pelo seu teor afectivo, de cariz irracional, não costumam ser reivindicados pela Esquerda. É um erro funesto. Nenhuma Revolução triunfou com argumentos meramente ideológicos. Só a conjugação do interesse nacional e do interesse social assegurou o sucesso das Revoluções que triunfaram ou deixaram após elas a sua marca indelével. Os soldados do Ano II, evocados por Victor Hugo, batiam-se como revolucionários e patriotas. É verdade que a ideia de pátria era então revolucionária e que a burguesia a degradou em seguida para serviço dos seus interesses específicos. Mas a ideia de Nação e o nacionalismo no seu sentido de radicação e consubstanciação com o interesse nacional, não só não são antagónicos do interesse revolucionário como lhe comunicam a sua força afectiva e a sua exigência ainda não superada por outro tipo de comunidade de mais concreta e íntima participação. Nos primeiros tempos a imagem de marca de uma Revolução límpida, acompanhada do fervor popular impôs-se à Europa e ao mundo com uma tal fulgurância que sob ela pudemos esconder, ou transcender e

transfigurar através dela, a amputação histórica objectiva que

representou para nós o fim do império colonial. Após essa

fase, devíamos ter encontrado num projecto nacional de vocação

socialista realmente popular pela sua consubstanciação com os interesses vitais da comunidade aquilo que se perdera jogando num extremismo ideológico sem raízes fundas na tradição portuguesa, em suma, um sentido à altura de uma Nação carregada de recordações grandiosas e cicatrizes cruéis.

Faltou-nos imaginação. Calçámos as pantufas dos reformados da

História. Estamos vivendo ao ralenti e com a corda na garganta

uma experiência democrática sem nenhuma das virtudes,que

assinalaram a nossa passagem através do mundo. É certo que não

fazemos ondas, e que nesse sentido, uma vez mais, agora sob o modo do democratismo mais inodoro e insípido, somos, como dizia Marcelo Caetano, «um oásis de paz», ou em termos lunares, um mar de tranquilidade. Felizes, o antigo mar da História banha sem paixão o promontório sacro, donde outrora investimos o Desconhecido para hoje ainda, por esse gesto, termos no silêncio expectante de uma memória que nos julga na sua luz imperecível um rosto e um nome que são os nossos por nós sermos deles.

62 - 63

Para quando a nova viagem para esse outro desconhecido que somos nós mesmos e Portugal connosco?

São Pedro, Verão de 1977

Vence, Primavera de 1978.

Terceira posição há - difícil, desgraçada e árdua, de poucos

seguida, de poucos entendida, caluniada de muitos, pode-se

quase dizer que desprezada de todos. Raros a ocupam, raros

deixaram ainda de morrer nela sós como entraram, abandonados e

malquistos.

... Mas os povos têm o entendimento difícil e a memória curta: hão-de ir-se educando à sua custa.

GARRETT

Que o português médio conhece mal a sua terra - inclusive

aquela que habita e tem por sua em sentido próprio - é um

facto que releva de um mais genérico comportamento nacional, o

de viver mais a sua existência do que compreendê-la. Descaso

de consequências inumeráveis ou desprendimento sublime,

herança contemplativa ou simples reflexo de uma urgência vital

que nunca deixou muita margem para teoria, esse comportamento é o responsável pelo penoso e já antigo sentimento que no século xIx foi quase o lugar-comum dos seus homens mais ilustres, de que estamos ausentes da nossa própria realidade.

Para confirmar às avessas esse patológico pendor de viver como

se entre o que somos e o que conhecemos de nós nos fosse

necessário esse véu de incúria pelo que José Régio chamava «as

nossas coisas», é o português mais dotado que ninguém para viver de imagens, mitos, sugestões, delirante curiosidade por tudo quanto vem de fora. Podia pensar-se que uma época de nacionalismo político e cultural como quis ser, e foi em parte, a do antigo regime, teria alterado esse estranho comportamento.

*1. Publicado no n.o 2 da revista Abril, em Março de 1978.

É exacto que, ao nível da erudição, do folclore, da própria historiografia, alguma coisa se fez no sentido de um conhecimento mais sério e concreto dos vários aspectos da realidade portuguesa, renovando a herança e as aquisições que do romantismo até aos Matos Sequeira, os Jaime Lopes Dias e os

Abade de Baçal, passando pelos Teófilos, Adolfos Coelhos, Carolinas Michaelis e José de Vasconcelos, contribuíram para tornar mais cerrada a tapeçaria da nossa experiência viva de portugueses. Infelizmente, a muitos desses preciosos e insubstituíveis conhecimentos faltou um mínimo de articulação capaz de os extrair da mera descrição empírica, e, na época de

Salazar, obras valiosas ficaram eivadas de folclore superficial ou de proselitismo nacionalista que lhes limita o papel de «reveladoras» a que estavam destinadas. Ao lado delas, outras houve que, por conhecidas e memoráveis, é escusado citar, através das quais se prosseguiu uma espécie de

contra-imagem daquele outro conhecimento das nossas coisas e de nós mesmos que pecavam por ingenuidade metodológica ou por voluntária e agressiva apologia de uma visão conservadora, idealizante, da realidade portuguesa. Sem falar da contra-imagem cultural mais activa dos últimos cinquenta anos

nesse campo - contra-imagem aliás mais dúbia e complexa do que

o dão a supor muitos dos continuadores da sua inspiração - quer dizer, da de António Sérgio, é em estudos particularizados acerca dos diversos aspectos da vida portuguesa que melhor se revela e tem actuado. Referimo-nos a obras como as de Magalhães Godinho ou Luís Albuquerque, Barradas de Carvalho que renovam a visão tradicional do tema Descobertas, às de Mário Martins, Pina Martins, sobretudo à de

Silva Dias, que propõem uma outra leitura de acontecimentos culturais decisivos para a nossa autognose enquanto medievos, renascentistas, seiscentistas ou oitocentistas, obras que não se articulam segundo idênticas ou paralelas clivagens, mas que

têm em comum a vontade de renovar ao rés-dos-textos (históricos, cartográficos ou culturais) uma imagem (ou imagens) do devir nacional de conhecido e forte impacte, mas quase todas elas imbuídas de uma potente e estruturante perspectiva «ideológica». Pertencem a este tipo as grandes contribuições culturais de António José Saraiva, Óscar Lopes, Augusto da Costa Dias, Alberto Ferreira, e, sob um ângulo diferente mais sociologizante e no que diz respeito aos últimos mais classicamente universitário, as obras de Joel Serrão, de Jorge de Sena, de Manuel Antunes, de José Augusto França, de Coimbra Martins, de Maria de Lourdes Belchior e de Jacinto do Prado Coelho.

Estes últimos anos, com natural fixação dos interesses culturais imediatos nos domínios da política, da polémica, do questionamento ideológico, obscureceram em excesso uma metamorfose muito mais profunda dos diversos campos que contribuem para o acesso da cultura portuguesa a uma autognose, ao mesmo tempo mais estruturada, mais complexa, rica e inovadora. Sob ou à margem da preocupação ideológica militante - e igualmente subdeterminada pela sua exigência - apareceram em público autores e obras que renovam profundamente a imagem dos Portugueses sobre Portugal e, em particular, naqueles campos cuja abordagem estava, por assim dizer, bloqueada pela necessidade imperiosa do antigo regime de evitar olhar a fundo a realidade portuguesa. Seria injusto atribuir ao 25 de Abril esta abertura nova, pois já os últimos

dez anos do antigo regime tinham visto surgir iniciativas nesse sentido, paralelas e coerentes com a vontade de aggiornamento que existiu nas camadas tecnocráticas e mais liberalizantes do salazarismo moribundo e do marcelismo. Não nos referimos às mudanças capitais no plano especificamente cultural que nunca esteve isolado da marcha geral europeia e paradoxalmente (ou não...) constituiu quase sempre um domínio hegemónico da ccoposição.

Basta pensar na metamorfose operada quer na criação em geral (cinema, pintura, romance, poesia, teatro mesmo), quer na

reflexão crítica ecoando, com maior ou menor felicidade, a renovação internacional nesse domínio. À parte a aceleração cultural prodigiosa da era do consumo e da exploração planetária dos media, o fenómeno não é muito diferente do que sempre existiu em Portugal, ao menos tendo como sujeito e objecto a chamada classe «cultivada». A esse título, é claro que nada é mais decisivo em matéria de autognose pátria que o aparecimento de obra ou obras maiores através das quais a nossa imagem recebe ou anuncia uma perturbação qualitativa de tal natureza que é afinal e apenas no seu espelho que só nos damos conta do outro que somos, da pátria diferente que devimos. Nem será por acaso que obras representativas das jovens gerações como as de Almeida Faria, Maria Velho da Costa ou Nuno de Bragança ou Armando Silva Carvalho são, ao mesmo tempo que renovação ao nível da escrita, centradas sob a apropriação da nossa própria realidade enquanto nossa, como aliás já o eram obras ca pitais da autognose nacional como A Muralha, A TorrE da Barbela, O Delfim, Bolor, Nítido Nulo ou Diálogo em Setembro.

Curiosamente, a preocupação por Portugal enquanto destino histórico e autónomo específico, e não apenas como cenário de uma aventura de alma intemporal (Régio) ou universal, em termos de luta social (o neo-realismo), fora durante o antigo regime quase um exclusivo de uma forma de nacionalismo místico equívoco, oscilando entre a referência a Hegel e os manes fraternos e ciosos de Pascoaes e Fernando Pessoa. Uma certa forma de provocação dogmática de cariz político não-oficial, mas bem inserida na ideologia reinante, cujo chefe de fila foi Álvaro Ribeiro, suscitou o entusiasmo de discípulos de muita diversa qualidade e o sarcasmo ou a indiferença da cultura racionalista reinante. Contudo, o famigerado movimento da célebre «filosofia portuguesa», a que homens como José Marinho deram a sua caução sibilina, não foi apenas um reflexo oportuno e oportunista do triunfalismo nacionalista desvairado reinante (em particular com as suas formas apologéticas do «humanismo lusíada» e rêverie imperial que elevou a graus de paranóia que nos custaram caro), mas uma reacção, em boa parte justificada, contra o pendor mimetista e o consequente descaso que ele implica de inatenção a nós próprios. O reaccionarismo confesso ou implícito da maioria dos seus corifeus foi também reacção contra uma imagem da cultura portuguesa, de perfil essencialmente negativo, herdado da Geração de 70; e nunca criticado à esquerda como o devia ter sido. O «pessimismo» da mais célebre falange moderna deve ter uma leitura positiva, sem ser necessário interinar o irrealismo que também nele se infiltrou e serviu logo à eterna direita lusitana para re-idealizar a realidade portuguesa em termos

ainda mais irrealistas do que aqueles de que a Filosofia Portuguesa fez, nos seus autores mais militantes, uma espécie de privilégio. Pese embora ao que há de inaceitável por arbitrário ou peremptório no seu estilo ou nos seus argumentos, essa «reacção», obcecada pela busca da nossa especificidade, mesmo se só concebe essa busca em termos de profetismo prático, vaticínio, voluntarismo desorbitado e de raiz ressentida, representou bem a consciência de uma viragem necessária na postura dos Portugueses diante da sua aventura colectiva.

Bastará confrontar as duas versões do capítulo «Sagres de Portugal» de Miguel Torga para compreender até que ponto nos fins dos anos 40 a voga de nacionalismo representada então pelos homens da «filosofia portuguesa» podia inflectir no autor dos Bichos, um dos raros presencistas com o sentido do concreto nacional, o seu habitual pessimismo de tradição e inspiração bebida em Oliveira Martins... Recentemente, três intelectuais portugueses (João Medina, António Quadros, José Augusto Seabra), de formação e ideologias muito diversas,

esboçaram uma polémica em torno da imagem de Portugal, ou antes, da nossa relação com ela, provocada por um artigo irónico, muito Geração de 70, de um especialista e admirador dela, João Medina, intitulado cPortugalinho. Foi pena que, como de costume, o excelente pretexto da reconsideração da nossa nova realidade no contexto mundial, evocada por João Medina, tivesse degenerado em polémica brava e equivocada de ambas as partes, pois é urgente, de facto, repensar a partir do país que devimos após o refluxo africano, a totalidade da nossa aventura histórica, o que infelizmente não foi o caso.

Mas repensá-la não apenas em função das imagens e contra-imagens mais actuantes da nossa herança cultural incuravelmente maniqueísta, e sobretudo de origem estético-literária, ou afim, como tem sido quase sempre o nosso caso. Sem as descurar, tais imagens devem ser agora confrontadas, perspectivadas, acaso rebatidas e seriamente questionadas em função de um conhecimento mais aderente à causa viva da realidade nacional, à sua opacidade resistente, à sua acaso tenebrosa carência estrutural, mas à qual não é possível fugir oferecendo-lhe modelos ou módulos de interpretação que na aparência a clarificam com um excesso funesto, Pois dessa clarificação nem fica o resíduo de uma colectiva tomada de consciência que nos seria com mais verdade

na nossa autêntica realidade, nem os instrumentos aptos a modificá-la segundo o ritmo e as exigências compatíveis com o nosso destino razoável de «portugueses».

Da economia, macro e microscópica, da sociologia, da etnografia, da psicologia social, da antropologia, da psicanálise histórica e social, não como campos de estanque e esterilizante saber, mas como elementos de um puzzle adequado ao nosso mistério próprio, se pode e deve esperar a renovada

imagem capaz de substituir a polarização esquizofrénica da nossa cultura em torno de Ópticas globais, decerto elas mesmo justificáveis, mas em excesso simplistas, autistas,

sem referência interior vivida e séria àquilo que negam e que ao fim e ao cabo as faz viver. Esta perspectiva não é uma mera formulação ou apelo a uma metodologia sincretista, informe e sem princípios, apta a fornecer da nossa autêntica existência de portugueses uma espécie de nevoeiro divino onde as tensões, os conflitos, quando não o horror ou a mediocridade de um viver comum, se dissolveriam magicamente. É apenas a renovada proposição de uma imperiosa urgência ressentida há mais de trinta anos, num momento em que os Portugueses e a sua história se viviam com escandaloso fervor ou impotência, como Nação e anti-Nação, sem que o passado mesmo pudesse escapar a um maniqueísmo de superfície e ainda por cima lido às avessas ou não muito longe disso. Não é possível construir nem viver de uma imagem nacional asséptica, à margem de toda a hipótese ideológica, ou, se se prefere, de qualquer preconceito explícito. Mas, justamente por isso, nada é mais necessário do que rever, renovar, suspeitar sem tréguas as imagens e os mitos que nelas se encarnam inseparáveis da nossa relação com a pátria que fomos, somos, seremos, e de que essas imagens e mitos são a metalinguagem onde todos os nossos discursos se inscrevem. Existe naturalmente, mau grado o descaso já verberado pelos clássicos, acerca do que somos e fazemos, uma soma considerável de informações de toda a ordem. Que deixam a desejar, que não têm nem a espessura, nem a audácia, nem o intrínseco dinamismo de outras similares filhas de cultura em permanente estado de autocrítica, de polémica, de reajustamento, é um facto. Mas o doloroso sentimento com que cada português vive de não ter ao seu alcance aqueles múltiplos e esplendorosos espelhos em que as culturas privilegiadas se podem rever de um só golpe de vista e em corpo inteiro, se se deve à factual inexistência de comparáveis e renovadas reestruturações das «imagens»

da totalidade nacional, podia ser em parte compensado por uma maior vigência de obras em que a nossa imagem se refracta ou, melhor dito, se dispersa. Fragmentos preciosos do conhecimento

de nós mesmos - muitos deles e não dos menos relevantes devido ao olhar dos outros - não faltam na nossa insatisfatória mas sempre activa produção cultural. O que é mais grave - porque é até em parte de ordem técnico-cultural - é que esses fragmentos existem eles mesmos num espaço de comunicação fragmentada, à mercê de um tipo de existência quase clandestina (submersos pelas toneladas de uma informação internacional em grande parte sobrevalorizada), e mais tristemente ainda menosprezada, sem leitura produtiva, pelo simples facto de serem nossos. Citar um autor nacional, um contemporâneo, um amigo ou inimigo, porque nele se aprendeu ou nos revimos com entusiasmo, é, entre nós, uma raridade ou uma excentricidade como usar capote alentejano. A referência nobre é a estrangeira por mais banal que seja, e quem se poderá considerar isento de um reflexo que é, por assim dizer, nacional? Vivemos todos como se não concedessem o crédito - um crédito vivificante e não a simples utilização partidária que fazemos dos outros - à produção cultural portuguesa, como o não concedemos à moeda em época de crise. Vivemo-nos sob o modo de um desenraizamento histórico singular que só na aparência é negado pela exaltação sentimental com que nos vivemos enquanto portugueses. Imagens positivas de nós mesmos abundam na nossa memória colectiva e cultural e até com extremos de exaltação que só tem paralelo nos povos semitas ou naqueles que são nossos herdeiros. Imagens negativas também não faltam, sobretudo a partir da crise nacional do século XIX e da descolagem fulgurante da Europa da revolução industrializada. Mas nem uma nem outras, salvo raríssimas excepções, estão isentas de preconceitos passionais.

Sobretudo, nem umas nem outras são o resultado de um exame aprofundado da realidade portuguesa em todos os seus aspectos, mas o resultado do reflexo político-ideológico quase sempre de conteúdo urbano e subdeterminado por motivações patrióticas confessadas ou implícitas, de encarecimento ou denegrimento provocatório com função estimulante, como foi o caso quase geral da Geração de 70. Em todas essas imagens é menos um presente concreto que é objectivo de referência que um passado

ou um futuro mistificado para justificar a esperança desmedida

ou a descrença brutal nos destinos pátrios.

Esta descentragem permanente dos Portugueses da sua própria realidade não tem sempre o mesmo perfil, e houve uma época em que praticamente não existiu ou não se manifestou sob formas tão aberrantes como as que o criticismo e o ultranacionalismo do século xix e parte do xx conheceram. Está em relação com o fosso tecnológico que se abriu e cavou entre Portugal e a Europa da primeira e segunda revoluções industriais. Mas isto quer dizer que a centragem, o ajustamento connosco mesmo não terá lugar senão quando a desfocagem se atenuar, o que não é para os próximos tempos... Mas talvez que a desfasagem sempre existente não tenha hoje os mesmos componentes que no século xix e que, paradoxalmente, essa mesma desfasagem tenha preservado um certo número de valores e um quadro de existência que em vez de nos devolver apenas a imagem de um arcaísmo deprimente e humilhante conserve uma sabedoria que custa nos países cuja comparação nos diminuía um preço exorbitante ou um sonho já impraticável. Reflexo profético ou mais que suspeito como o que guiou a pluma do autor de A Cidade e as Serras e da sua geração que acabou cantando em coro a palinódia da Civilização? Alinhamento pela moda ecológica que entre nós seria pleonástica, num país como o nosso, imenso pinhal com duas cidades à beira-mar para servir de campo de aterragem às maravilhas demoníacas que outros marcianos descobrem por nós e nos oferecem (em troca de algum suor) como nós fazíamos na costa de África, nos séculos xv e xvi?

Mesmo que quiséssemos transformar-nos no paraíso ecológico -

que afinal quase somos quando comparamos a nossa realidade com

a de outros países europeus -, não o poderíamos. Nem somos uma

ilha, nem há ilhas imunes ao grande e devastador melting pot de todas as propostas sem cessar renovadas que os centros de criatividade mundial originam. O novo e minúsculo país que somos agora não decidirá sozinho da forma de vida e destino que serão os seus nos alvores de um século de fábula, de perfil imprevisível, mas sem dúvida cada vez mais orgânico ou antes «organizado» e autocontrolado, mas de um controlo a-humano, se nos referirmos aos critérios históricos até hoje vigentes. Mas pode por um conhecimento cada vez mais preciso, pormenorizado, prospectivo do que é (ou foi) e será, integrar o elemento desintegrador característico da agressividade tecnocientífica de molde a não perder de todo a sua identidade

própria ou, para empregar um conceito mais fluido, embora na aparência mais vago, a sua alma.

Como todos os organismos sociais, uma nação é um sistema que

cria espontaneamente certas defesas contra essa forma de agressão contra a sua identidade mas o esPontaneísmo, aqui

como no resto, é insuficiente. É em função de um conhecimento do essencial, daquilo que não podemos abandonar sem mutilação próxima e futura, que as escolhas decisivas para o nosso destino devem ser feitas. Na medida do possível é à totalidade do povo português, consciente e responsabilizado na sua prática a todos os níveis que compete o autodeterminar-se, e não apenas a uma classe tecnocrático-burocrática, de aleatório saber, mas, sobretudo, de específica vontade de poderio e gozo de privilégios, a única que até hoje tem fabricado a imagem portuguesa em função da qual Portugal parece escolher-se livremente, quando afinal é (e foi) apenas por ela escolhido.

Poucos países fabricaram acerca de si mesmos uma imagem tão idílica como Portugal. O anterior regime atingiu nesse domínio cumes inacessíveis, mas a herança é mais antiga e o seu eco perdura. Para a «compensar», uma classe de ociosos colados como lapas às mesas dos cafés nacionais «parece» desenhar da mesma realidade idílica a contra-imagem permanente através de anedotas, piadas, graças que contrabalançam a hipertrofia da nossa autoconsciência. Na verdade, os dois movimentos são complementares e o denegrimento, a má-língua que é entre nós uma tradição, faz parte do mesmo sistema irrealista e crítico. É uma forma de boa consciência, tipicamente burguesa, no fundo mais nociva que a imagem euforizante, parola de nós mesmos, que é espontânea e popular. Foi ela que nos serviu ao longo dos séculos para suportar o insuportável. O anedotário pátrio prolonga, glosa com secreta complacência, aquilo que em superfície critica. De uma maneira geral, não vive de nenhuma espécie de humor, capacidade de se tomar o sujeito como objecto de irrisão ou crítica mas de sarcasmo, mauvais esprit, feito aliás quase sempre ao nível de mero trocadilho, e nunca ou raramente ao nível de invenção imaginativa, libertadora, corrosiva como a dos irmãos Marx, ou simplesmente graciosa em sentido próprio, filha de um estado de desprendimento, de graça. A graça portuguesa é maligna quase sempre, o que contraria um dos tópicos mais narcisistas da nossa tipologia mítica, a da «bondade» de alma e brandura dos nossos costumes...

Isto não significa que esse «idilismo» da nossa imagem seja totalmente falso e sobretudo que não cumpra essa função de encarecimento de que precisamos para nos contentar um pouco, mas ainda aqui será necessário saber quem é o sujeito próprio dessa mitologia, quem concretamente foi fabricando como uma segunda natureza esta sobreestimação das nossas capacidades, realizações, tanto individuais como colectivas.

Sobretudo quem aproveitou com elas ou delas se aproveitou.

Leccionados pela História - na medida em que ela pode leccionar uma colectividade que é uma das mais desmemoriadas que é possível conceber-se - chegou o tempo de nos vermos tais como somos, o tempo de uma nacional redescoberta das nossas verdadeiras riquezas, potencialidades, carências, condição indispensável para que algum dia possamos conviver connosco mesmo com um mínimo de naturalidade. Os Portugueses vivem em permanente representação, tão obsessivo é neles o sentimento de fragilidade íntima inconsciente e a correspondente vontade de a compensar com o desejo de fazer boa figura, a título pessoal ou colectivo. A reserva e a modéstia que parecem constituir a nossa segunda natureza escondem na maioria de nós uma vontade de exibição que toca as raias da paranóia, exibição trágica, não aquela desinibida, que é característica de sociedades em que o abismo entre o que se é e o que se deve parecer não atinge o grau patológico que existe entre nós. O fenómeno Cornélia foi, nesse capítulo, exemplar. Um autêntico strip-tease, por classe burguesa interposta, de uma sociedade que quer ser vista, que quer existir com essa hipertrofia que só a imagem (irreal) fornece, por não existir a sério, na sua convivência quotidiana. Os Portugueses não convivem entre si, como uma lenda tenaz o proclama, espiam-se, controlam-se uns aos outros; não dialogam, disputam-se, e a convivência é uma osmose do mesmo ao mesmo, sem enriquecimento mútuo, que nunca um português confessará que aprendeu alguma coisa de um outro, a menos que seja pai ou mãe... Costuma dizer-se que Portugal é um país tradicionalista. Nada mais falso. A continuidade opera-se ou salvaguarda-se pela inércia ou instinto de conservação social, entre nós como em toda a parte, mas a tradição não é essa continuidade, é a assumpção inovadora do adquirido, o diálogo ou combate no interior dos seus muros, sobretudo uma filiação interior criadora, fenómeno entre todos raro e insólito na cultura portuguesa.

É a inserção do aligeno ou alógeno no processo da produção nacional que constitui a norma e institui o seu autor no papel de criador que nós entendemos sempre como invenção do mundo a partir de nada. Do nada que nos anteceda.

De onde procede tão calamitoso comportamento que não é apenas intelectual mas ético? Sem dúvida do divórcio profundo entre a minoria cultivada, que vive em estado de guerrilha perpétua e só pode exceder a sua vontade de poderio com o recurso dessa

efracção em fractura da produção portuguesa sem distância para se poder impor como interessante, e a massa anónima do povo português que não participa nesse debate.

Depois do 25 de Abril, a possibilidade de participação dessas duas metades desiguais adquiriu um grau maior de verosimilhança, mas sob formas equívocas na sua grande maioria. Não é o povo que partilha agora melhor e com outro fervor da nova produção cultural, mas a franja escolarizada dele que já existia no antigo regime. De novo, aparece uma atenção de outro tipo que visa o povo, que conta inclusive com

a sua hipotética colaboração, mas que durante muito tempo só poderá ser participação passiva, e não autodescoberta, quer dizer, autognose. A classe intelectual, e o público em geral, acedem a um grau superior de autoconsciência, com a descoberta

de um Portugal oculto, por excesso de potência até, como

excelentes filmes e algumas tentativas teatrais recentes o têm

revelado (pensamos no famoso Trás-os-Montes e no teatro de Demarcy - Teresa Mota, Cornucópia, Grupo de Campolide, etc.)

mas é necessário não ter ilusões excessivas quanto ao carácter

dessa autognose. Ela não é ainda radicalmente diferente do que

representou no século xIx o romance de Camilo, de Júlio Dinis ou Eça de Queirós. Destes três exemplos, acaso e contrariamente a uma tradição estabelecida, o mais realista (quer dizer aquele que possui o maior grau de autognose vivida) é o de Júlio Dinis... O Portugal do século xIx parece-se mais (por dentro e até por fora) com o de Júlio Dinis que com o de Eça. Mas só se parecerá consigo mesmo quando o olhar com que se fixará for como é, por exemplo, o caso da literatura e sobretudo do cinema norte-americano - e na Europa, do italiano -, o olhar mesmo do português, ou dos portugueses com a consciência adequada da vida do país em que realmente vivem e morrem - um olhar sujeito, quer dizer, o fim

de um Portugal-objecto como é hoje para todos nós que nos ocupamos da cultura, a realidade portuguesa.

DA LITERATURA COMO INTERPRETAÇÃO DE PORTUGAL DE GARRETT A FERNANDO PESSOA

A alma de uma época está em todos os seus poetas e filósofos e em nenhum.

FERNANDO PESSOA

A santa clareza com que os Poetas falam nas trevas das coisas mais escuras.

RAUL DE CARVALHO

Ah, o grande Cais donde partimos em Navios-Nações!

O grande cais anterior eterno e divino.

ODE MARíTIMA

Entre outras coisas, o Modernismo português - e em particular o representado por Fernando Pessoa - desejou ser não apenas invenção e recriação de uma nova sensibilidade e visão da realidade (aquela que o chamado mundo moderno estava pedindo), mas igualmente uma metamorfose total da imagem, ser e destino de Portugal. Estas duas perspectivas nem se opõem, nem se adicionam uma à outra. Procedem ambas de uma única inspiração. O acesso e a conquista de uma nova visão do mundo, implica e procede de uma revisitação em profundidade do que Pessoa, na sequência de Pascoaes, chamará a alma nacional.

*. Conferência realizada na Fundação Gulbenkian, em 5 de Fevereiro de 1975, no âmbito do curso sobre «Modernismo» promovido pela Universidade Nova de Lisboa.

O modernismo é para Fernando Pessoa uma questão que ele tem ao mesmo tempo com o mundo em que vive e com Portugal, mas por sua vez Portugal apresentou-se-lhe cedo como enigma objectivo com o qual há muito a consciência nacional se debate. Desde jovem que ele pretende, novo Édipo, encontrar a resposta que, mais tarde, sob transparente arquitectura, será para nós o Templo da nova imagem de que necessitava para ter uma pátria cujo centro estaria em toda a parte e a circunferência em parte alguma. Se a resposta de Pessoa é aquela que a enigmática realidade lusíada estava pedindo é assunto que ficará de fora do nosso horizonte. O nosso propósito é somente o de mostrar que a utópica preocupação de Pessoa pelo ser e destino histórico-mítico de Portugal se insere num contexto e num processo mais antigo e vasto, processo a que de algum modo põe termo, diluindo em gesta futurante, em evasão celeste, a

blocagem histórica de um povo sem destino terrestre definido e convincente.

Não se tem reparado muito naquilo que parece constituir a motivação mais radical e funda (pelo que significa como ruptura) de toda ou quase toda a grande literatura portuguesa do século XIX. O que desde Garrett a estrutura no seu âmago, é o projecto novo de problematizar a relação do escritor, ou mais genericamente, de cada consciência individual, com a realidade específica e autónoma que é a Pátria. E como o laço próprio que une o escritor, enquanto tal, à sua Pátria, é a escrita, a problematização dessas relações é antes de tudo problematização da escrita, nova ou inovadora maneira de falar a Pátria escrevendo-a em termos específicos, como o autor das Viagens o fará com sucesso raro. A partir de Garrett e Herculano, Portugal, enquanto realidade histórico-moral, constituirá o núcleo da pulsão literária determinante. A tal ponto, que nos parecem in-significantes ou de pouco relevo aquelas obras em que essa motivação confessa ou oculta está ausente. Não é sem razão que as relegamos para esse curioso espaço literário que designamos de arcadismo póstumo e que não é apanágio, senão por simplificação, do único Castilho. Em toda a nossa literatura anterior - mesmo naquela que sob inspiração humanista tematiza o destino pátrio, como é o caso ímpar de Os Lusíadas - a determinação literária procede de um horizonte intelectual, abstracto ou humanisticamente universal. O interlocutor ideal dos autores é a cristandade em geral, a sociedade universalmente concebida, ou, com mais medíocre alcance, a confraria restrita dos letrados (humanistas, ou não). A relação dos autores com a realidade colectiva enquanto simbolizável, era vivida sem autêntica interioridade. Portugal não é ainda apreendido como realidade histórica, em sentido próprio, e muito menos mortal, ou susceptível de morte. Quando os autores glosam o seu destino, em termos épicos ou apologéticos (raras vezes em termos críticos), o seu eu pessoal não se encontra por assim dizer envolvido, implicado na evocação. A exegese óbvia que se costuma fazer da relação Camões-Pátria é um espelhismo romântico. É Camões quem pessoaliza a Pátria, não é ela que o camoniza, que o problematiza. Na realidade, a altissonante e universal pátria camoniana não é ainda um individuo político-social, como ele, poeta, de algum modo já o é, mas o suporte de um «império» e de uma fé cuja irradiação reverte a favor de um rei (único soberano ou soberano único), o qual por sua vez se encontra fora da história, em sentido moderno, como

encarnação que é do princípio monárquico, princípio de continuidade, anti-romântico, antitrágico por excelência.

Na sequência da primeira revolução industrial, a Grande Revolução da burguesia e do terceiro estado francês modificam a relação do indivíduo e da pátria, que de mera terra paterna se volve Nação. Como cidadão, sujeito de direitos universais,

o homem liberal torna-se responsável pelo destino e pela figura dessa nova entidade, a Pátria-Nação e pode dizer-se, enfim, que lhe cabe nessa qualidade assumi-la, quer dizer, ao mesmo tempo aceitá-la e modificá-la pela sua acção cívica.

Como cidadão tem, enfim, uma Pátria, coisa que nenhum homem, nem mesmo o Rei, pois com ela se confunde, podia ter, pois era a Pátria que o tinha a ele. De pura presença geográfica, natural, lugar de um destino certo ou incerto entre vida e morte, a Pátria converte-se em realidade imanente da qual cada cidadão consciente é solidário e responsável. Assim como no domínio político lhe é pedido que directa ou indirectamente a assume pelo voto, assim culturalmente, o que a Pátria é ou não é, interpela o escritor com uma força e uma urgência antes desconhecidas. Cada escritor consciente da nova era escreverá, como Fichte, o seu pessoal discurso à sua nação, cada um se sentirá profeta ou mesmo messias de destinos pátrios, vividos e concebidos como revelação, manifestação e culto das respectivas almas nacionais.

Nenhum itinerário romântico é, entre nós, mais interessante a esse respeito, que o de Garrett. Ele é o primeiro de uma longa e ainda não acabada linhagem de ulisses intelectual em busca de uma pátria que todos temos sem poder ajustar nela o sonho plausível que nos pede e a realidade amarga que nos decepciona. A sua intervenção reformadora em quase todos os sectores culturais do tempo nem foi fruto de diletantismo superior nem de ambição inconsequente. Foi a tradução adequada e genial dessa nova relação da consciência literária que já não pode conceber-se apenas como criadora de obras abstractamente valiosas no âmbito ocidental dos beaux-esprits, mas que se apercebe que a sua realidade e destino de autor estão ligados à maior ou menor consistência de inédito forma histórico-espiritual que é a Pátria, uma pátria a ser feita e não apenas já feita. Se Herculano se descobre e inventa

romancista pseudo-medievalizante e historiador, não é por amor do passado enquanto tal, por mais glorioso, mas como prospector do tempo perdido de Portugal, cuja decifração lhe é vital para se situar como homem, cidadão e militante num presente enevoado e oscilante. Só assim julga possível modelar o perfil futuro da incerta forma histórica em que se converteu a sua Pátria. Mas é sob a pluma de Garrett que pela primeira vez, e a fundo, Portugal se interroga, ou melhor, que Portugal se converte em permanente interpelação para todos nós. Aquela que o Modernismo configura corresponde à quinta metamorfose da questão única que a realidade portuguesa nos tem posto e continua a pôr desde há cento e cinquenta anos. Reler, brevemente, toda a nossa aventura literária na óptica insólita desta auto-interpelação, não nos parece menos iluminante leitura que a tradicional, em excesso dependente do reflexo ou da refracção da aventura cultural do Ocidente (ou do mundo) na atmosfera porosa e dúctil que parece ter-se tornado a nossa segunda (senão primeira) natureza.

Resumindo: desejamos insinuar que a nossa história literária dos últimos cento e cinquenta anos (e se calhar todas as nossas outras histórias...) poderão receber desta ideia simples, a saber, que foi orientada ou subdeterminada consciente ou inconscientemente pela preocupação obsessiva de descobrir quem somos e o que somos como portugueses, uma arrumação tão legítima como a que consiste em organizá-la como caso particular (e em geral pouco relevante) da Literatura Ocidental. Claro está, sem cair, como já aconteceu, no culto de uma exegese autista, sem sentido das proporções, escamoteando confessas dependências, ou criadoras e naturais interdependências. O que nos parece mais importante na atitude inaugural e, de algum modo, matricial, de Garrett, não é a sua descoberta das coisas portuguesas como dignas de interesse estético. Esse reflexo mimético pertence à essência mesma dos inovadores românticos, alemães e ingleses.

O mais importante é o espectáculo da osmose profunda entre a sua particular aventura anímica e humana e aquela de que Portugal - no passado e no presente - lhe parece centro.

Garrett não pode saber quem é, nem o que verdadeiramente quer, sem interrogar a sério e de frente o que é essa realidade viva e mortal de uma Pátria entrevista como frágil, vulnerável e da qual sente o seu ser interior e o seu destino pessoal inseparáveis. Com o seu Camões começa realmente o processo de autognose de Portugal que terminará com Mensagem. Não é por acaso que no começo e no fim do processo nós encontramos o primeiro e o último dos grandes intertextos da nossa moderna literatura, textos-diálogos nos quais se refaz com míticos textos alheios (em ambos os casos Os Lusíadas, a lenda camoniana ou o discurso místico-ocultista) a trama inteira do percurso nacional enquanto aventura rematada por desastres de essência redentora, na memória que os evoca ou no messianismo que deles se alimenta. Após Mensagem, a estrutura global da nossa autognose, sem ficar imune à transfiguração e sublimação que subterraneamente continuou (e continua) a alimentar, mudou de orientação, como podia deduzir-se do aparecimento de um sujeito literário de perfil oposto, não apenas àquele que do romantismo até ao saudosismo se narra na ficção nacional, como ao que ainda configura a visão universalista do presencismo. Referimo-nos, naturalmente, ao aparecimento do neo-realismo, cujo centro e impulso não mantêm com o tema Portugal a mesma relação umbilical, embora obras como as de Carlos de Oliveira e, sobretudo, de Fernando Namora, continuem a ecoar uma preocupação pelo tema da identidade e da identificação nacionais. Mas esta temática só receberá uma expressão de fábula, origem e matriz de outras mais recentes, na mais delirada e delirante alegoria da nossa aventura histórica e cultural, resumo inenarrável da nossa epopeia sonâmbula, alucinada e obstrusa. Referimo-nos, está bem de ver, à singular torre de três lados, a que há séculos buscamos o quarto lado do sonho habitável, A Torre da Barbela do nosso malogrado e genial amigo Ruben A.

Este longo intróito significa que qualquer que seja o grau de ruptura - formal ou essencial - que o nosso Modernismo representou neste processo de autognose, nós o inserimos num amplo movimento histórico-espiritual, comandado pelo fenómeno original de uma relação perturbada do escritor com a realidade nacional que o engloba. É possível, é mesmo natural, conceber todo o fenómeno literário como a tradução simbólica de um desajustamento dos homens às realidades que o cercam, em suma, uma espécie de magia activa - mais ou menos eficaz - para modificar a opacidade social e cultural que os limita ou constitui. Mas o que é singular nos começos do século xIx, entre nós, é que a matéria mediadora entre a consciência

individual e o mundo é constituída pela situação nacional e nela, e através dela, pelo sentido do ser português. Este fenómeno, embora sendo a tradução de modalidades políticas precisas (Portugal é, de 1808 a 1820, um País invadido, emigrado ou subalternizado pela presença militar ostensiva do Estrangeiro), vai muito além desse horizonte empírico. A consciência da nossa fragilidade histórica projecta os seus fantasmas simultaneamente para o passado e para o futuro. Já noutra ocasião, a propósito do Frei Luís de Sousa o tentámos mostrar. O drama de Garrett é fundamentalmente a teatralização

de Portugal como povo que só já tem ser imaginário (ou mesmo fantasmático) - realidade indecisa, incerta do seu perfil e lugar na História, objecto de saudades impotentes ou pressentimentos trágicos. Quem responde pela boca de D. João (de Portugal...), definindo-se como ninguém, não é um mero marido ressuscitado fora da estação, é a própria Pátria. O único gesto positivo, redentor, do seu herói (Manuel de Sousa Coutinho) é deitar fogo ao Palácio e enterrar-se fora do mundo, da História.

84 - 85

Interpretou-se (à superfície) o Frei Luis de Sousa em termos de puro melodrama psicológico, de pura contextura romântica - o que é, naturalmente - mas o autêntico trágico que nele existe é de natureza histórico-política, ou, se se prefere, simbólico-patriótica. É ao passado e no passado - mas por causa do presente, como Herculano - que o cidadão, o autor, o combatente liberal e patriota Almeida Garrett dirige a interrogação, ao mesmo tempo pessoal e transpessoal: “que ser é o meu, se a pátria a que pertenço não está segura de possuir

e ter o seu?”

Este sentimento de fragilidade ôntica relativo à existência pátria durante todo o século XIX, a consciência de uma permanente ameaça, atingiram proporções que hoje nos parecem absurdas, descabeladas (românticas, no sentido desorbitado da expressão), mas as suas ondas de choque vão contaminar quase todas as grandes manifestações literárias capitais do século, de Garrett a Pascoaes, passando pelo poema antiespanhol em primeiro grau de Tomás Ribeiro, até à Catástrofe do nosso ironista-mor que nela abdicou de toda a ironia... Nesta estrutura de pânico anímico se inscrevem autores tão diversos como Garrett, Herculano, Antero, Eça, Oliveira Martins, mas igualmente Nobre, Junqueiro, Sampaio Bruno. A reacção histórico-patriótica ao Ultimatum que consagrava a nossa nulidade política (e a que responderá e corresponderá em 1917,

o vingador Ultimatum de Álvaro de Campos...), não é senão a expressão-resumo de uma ferida aberta em 1808 e em contínua supuração ao longo do século: a da generalizada consciência,

entre a intelligentsia lusitana, de uma desvalia trágica, insuportável, da realidade nacional sob todos os planos. É ela que determinará o ritmo cultural da segunda metade do século, a bem notória oscilação pendular entre a acusação-regeneradora do que somos ou fomos e o alegorismo-compensatório que as obras de Eça de Queirós e Oliveira Martins sobejamente ilustram.

Sob este pano de fundo actuam influências de sentido oposto - como a da confiança romântica e em seguida romântico-positivista no carácter criador da pátria enquanto realidade popular, inconsciente - o que justificará certo reflexo optimista ainda persistente em Garrett, como dará alento à empresa de Teófilo Braga ou sob forma de regresso da Civilização ao lar idealizado em Jacinto, em Fradique mesmo, em Junqueiro, elos da futura transfiguração messiânica sob a égide de Pascoaes e Pessoa. Mas nenhuma dessas influências, nem mesmo reforçadas com a ideologia positivista e evolucionista, terão forças para responder cabalmente à obsessão temática capital do século XIX: a de repor Portugal na sua grandeza ideal tão negada pelas circunstâncias concretas da sua medíocre realidade política, económica, social e cultural. Quer dizer, em termos de literatura, à obsessão de criar um movimento ou uma obra em que essa regeneração simbólica se cumprisse, transfigurando a miséria deprimente do Portugal contemporâneo, cujo retrato a vitríolo Oliveira Martins traçará, no ouro imperial da nossa passada aventura. Este ouro e este império, com simbolísticas maiúsculas, atravessarão o nosso percurso nacionalista-simbolista de fins de século e chegarão intactos para sofrer as suas supremas metamorfoses narcisistas e místicas a Sá-Carneiro e Fernando Pessoa.

Numa primeira fase - a de Garrett, de Herculanoessa tentativa de reposição tem ainda um perfil exaltante, mesmo sob roupagem trágica, e com boa vontade, até épico. Como já muitas vezes e com verdade se sublinhou, um e outro são heróis, ou participaram numa gesta de libertação aureolada de heroísmo e, apesar das decepções futuras, confiam no ideal liberal que ajudaram a implantar no País. Heróicos, embora só no passado e em geral vencidos, são os seus personagens-chaves - Camões, Eurico, Manuel de Sousa Coutinho (e no presente Carlos), mas heróis de um sentimento que a todos sobreleva:

o patriotismo. Numa passagem do seu Camões - aquele em que Garrett retoma o famoso sonho de D. Manuel de Os Lusíadas - o amor da pátria, alegorizado é evocado como objecto próprio e supremo do Canto, de todo o Canto, com sentido não apenas para o herói arquétipo dele - o mesmo Camões - mas para si mesmo Garrett, cuja missão consiste em trasvasar, em transubstanciar o antigo vinho épico em sangue próprio:

Roupas trajava alvissimas e longas...
Viva chama
Como luz de carbúnculo, brilhava
Na víscera patente; e em radiosas letras Lhe soletrei: Amor da Pátria.

Um dia ainda virá que, envilecido
Esquecido na Terra, envergonhado
O nome português
Tábua Única lhe darás tu para salvar-lhe a fama Do naufrágio. Tu só dirás aos séculos, Aos povos, às nações: Ali foi Lísia. Como o encerado rolo sobre as águas Único leva à praia o nome e a fama Do perdido baixel. - Parte! Salvá-lo! Salvá-lo enquanto é tempo! - Extinto... Infâmia!

Extinto Portugal... Oh dor!

Esta ênfase do amor pátrio e do patriotismo vai degradar-se ao nível vocabular muito depressa, privatizando-se pelo seu uso e abuso como referência poética e perdendo todo o crédito, mas a preocupação pelo destino nacional vai encontrar alimento na própria denúncia dessa ênfase, quando desaparecer o suporte do verbo e da lenda do heroísmo liberal. Eça de Queirós, através da sua obra, ou a meias com Ramalho Ortigão nAs Farpas, sem falar nas célebres variações sobre as várias formas de pseudopatriotismo - desde o patrioteirismo aos patriotarrecas - plasmadas nas figuras grotescas dos Brigadeiros Chagas, Pacheco e outros Acácios, acabou por lhe assestar semanticamente o golpe de morte. Justamente, é com a Geração de 70 em geral, mas sobretudo graças à obra de Eça de Queirós - após uma desdramatização da consciência literária como obcecada pelo estatuto da realidade nacional, tal como as obras de Camilo e Júlio Dinis de diversa mas paralela maneira representam - que nós entramos em cheio no segundo grande momento - e momento crucial cujos ecos chegarão até nós - da história da nossa autognose moderna.

Com a célebre Geração - e por isso mesmo ela alcançou o mítico estatuto cultural que ainda conserva - o estatuto de desconfiança ou até de suspeita grave em relação à nossa realidade nacional enquanto existência valiosa, atingiu de súbito uma expressão paroxística - e já veremos - paradoxal. É desnecessário epilogar: se há um momento cultural português moderno que tem sido estudado e focado com insistência, é bem esse. Nas famigeradas Conferências do Casino e no que delas se seguirá, não é apenas a mera realidade históricopolítica de Portugal que vai ser questionada ou quem questiona os actores

das Conferências: é a totalidade do seu ser
histórico-cultural. O sentido da nossa aventura passada
aparece aos olhos de alguns jovens impressionados com os ecos
tardios da revolução técnica e ideológica da Europa, como
problemático. Garrett pesara o Portugal político na Balança da

mesma Europa. Era um reflexo natural. Agora é na balança de
Baltasar que uma falange futuramente ilustre pesa a Pátria
como Cultura para concluir como no texto bíblico que essa
cultura é mais que ligeira, inexistente. Nunca geração
portuguesa se sentira tão infeliz - tão funda, sincera e
equivocamente infeliz - por descobrir que pertencia a um povo
decadente, marginalizado ou automarginalizado na História,

e recebendo passivamente do movimento geral do que chamam
extasiados A Civilização, não só máquinas, artefactos, modas,
mas sobretudo ideias, acessíveis como máquinas, etc. Era
natural que uma tal reacção se operasse no momento exacto em
que essa fantástica Civilização nos tocava fisicamente. Um
Portugal timidamente aberto à industrialização e aberto um
pouco como se fôssemos o Japão da Europa no mesmo momento
violado sem contemplações pelo Oncle Sam, mas que era
organicamente agrícola e bisonho como nos ecológicos e muito
ajustados romances de Júlio Dinis, vê-se num ápice confundido
com uma avalancha cultural que de modo algum pode digerir em
termos, digamos, aceitáveis. Ainda por cima, quis um acaso -
que tinha a sua razão de ser - que a Revolução se operasse na
provinciana Lusa-Atenas e não na provincial Lisboa. Sobre
cabeças ávidas e ardentes - as mais ávidas e ardentes que
jamais pisaram terra portuguesa - desabou num espaço de cinco
anos, como desaba um Niágara, um autêntico concentrado da
Cultura europeia, provocando nessa jovem intelligentsia - é
ele o primeiro exemplo luso de similar fenómeno no outro
extremo da Europa - a mais extraordinária emigração imaginária

de toda a nossa história mental.

À conquista frenética do Graal que continha a Ideia (o
Absoluto como História... ao alcance, senão da mão, ao menos
da mente e da imaginação), se lançou com a intrepidez e a
candura dos Galaaz e dos Lançarote, tão evocados sempre por
Eça de Queirós, a mais exemplar e trágica geração intelectual
portuguesa. I Cabia-lhes recuperar, pensavam, no espaço de uma

vida de homem, esse atraso demencial, que segundo o
diagnóstico do mais precoce dos seus génios tutelares, se
cavara ao longo de três séculos, entre um povo, farol de

mundos, e o mesmo povo agora convertido na lanterna vermelha das nações civilizadas. Tinham de ascender, de um só movimento, não apenas à altura dos Vico, dos Helder, dos Hegel, dos Michelet, dos Flaubert, mas também dos Leibig, dos Berthelot, dos Claude Bernard. Havia que pensar, havia que imaginar e, mais custoso ainda, havia que inventar. Tínhamos sobretudo de nos inventar outros. As Farpas - popularização e vulgarização sem vulgaridade excessiva desse fabuloso aggiornamento - ai de nós, ainda em boa parte, bem actual... - intimavam um povo inteiro não só a saber ler, raciocinar, mas igualmente, a saber vestir-se e até, a saber andar... Poucas coisas Eça de Queirós terá notado com tanta insistência, como sinal da nossa íntima e incurável sonolência e desistência anímicas que o andar derreado, essa fadiga de séculos para pôr um pé diante do outro a que mais tarde Pessoa conferirá um estatuto à Beckett... Raramente uma Geração terá implicado o seu País num processo tão implacável, tão cruel, como a dos homens das Conferências do Casino. Nesse radicalismo estava já o germe da tragédia cultural e humana (ou a tragédia inteira), pois os instauradores dele ficavam abrangidos pela mesma superlativa exigência crítica, pelo mesmo ideal de redenção utópica, menos talvez pelos objectivos que pelos meios e tempo de os poder minimamente alcançar. Não foi por acaso que o seu Galaaz morreu vítima da consciência que teve, como nenhum outro, do abismo que separava o sonho dessa autêntica transubstanciação do ser-pátrio e o resultado tangível, enquanto os outros companheiros de geração - mesmo o aparente vencedor Teófilo Braga - acabarão a vida na melancolia pura de um sonho talvez mal sonhado, mas, de qualquer modo, perdido.

Quem somos? O que somos? Como nos tornámos no que somos, povo atrasado, inculto, desistente, sonâmbulo, inconsciente, sem outro futuro que o de um vago projecto imperial esvaziado de conteúdo? Estas questões foram formuladas por gente que não se sentia pessoal ou especialmente atrasada, inculta, desistente, irrealista, etc.

Antero de Quental se tornou, a justo título, a figura mítica da Geração é porque nele, e nele só, sob todos os planos, desde o vital ao poético, se revelou o carácter trágico e mesmo esquizofrénico ou pelo menos nevrótico dessa interpelação do ser matricial, maternal. O que as Conferências do Casino, pela voz do seu principal animador, instituíram,

foi uma espécie de parricídio, acto trágico por excelência, que não podia ficar, como não ficou, impune, elevando aquele que com mais gravidade, nobreza e coerência o assumiu à condição de herói cultural, quer dizer, de vítima. Não que essa interpelação não tivesse de ser feita, não que não fosse urgente e fatal olhar de frente a célebre decadência dos povos peninsulares e em particular a nossa, mas porque esse fenómeno nem podia ser exorcizado pela denúncia e designação póstuma dos três famosos bodes expiatórios (Descobertas, Inquisição, Jesuítas), cuja existência, triunfo e longa permanência necessitam por seu turno de explicação, nem podia ser perspectivado a partir de um modelo cultural e civilizacional mitificado como o era, em grande parte, aquele que estrutura a crítica radicalizante das cConferências. Sem o terem desejado, os primeiros interpelantes radicais da realidade nacional instalaram-se na excepção (que eram, mas não apenas como o imaginavam) e este desenraizamento daquilo de quem ninguém pode desenraizar-se impunemente, ia convertê-los na primeira geração perdida de Portugal (gloriosamente perdida...), mais tarde fascinada por uma outra miticamente positiva, a inclita geração que Oliveira Martins ressuscitará à hora em que a utopia socialista da juventude naufraga. O que começara com Proudhon acabará com D. Sebastião e Nuno Alvares; o antiparlamentarismo de vocação revolucionária em cesarismo mais ou menos esclarecido.

Não é susceptível de discussão o amor (e o fervor) com que a Geração de 70 tentou desentranhar do Portugal quotidiano, mesquinho e decepcionante, um outro, ele soterrado, à espera de oportunidade de irromper à luz do sol. Mas esse amor foi no mais alto grau da espécie dos amores infelizes, como são todos os que não se adequam ao objecto amado e como será infeliz, no sentido de Hegel, a forma geral de consciência de toda a geração, particularmente a de Antero. A cisão verificada entre o Portugal real e o Portugal sonhado e exigido, torna-se forma mental e é elevada a uma espécie de dignidade ontológica. Antero é a primeira consciência portuguesa separada de si mesma, irredutivelmente dual. A dualidade sentimental ou psicológica já tivera expressão no romantismo e procedia de longa tradição lírica, mas não existia ainda sob a forma metafísica e vivenal que Antero lhe conferirá. Há uma exacta correspondência entre a forma como ele concebe e vive a ruptura com a realidade pátria e o seu célebre dualismo. Com Antero aparece igualmente o germe da estrutura heterónima da nossa Cultura posterior, embora não objectivada. Deve-se a Joel Serrão, segundo cremos, a aproximação entre a tão sergiamente glosada polaridade nocturna e solar dos Sonetos e uma heteronímia latente.

Mas é menos ou nada evocada a primeira autêntica tematização do heteronimismo português, aquele que Eça realiza através da criação de Fradique Mendes, autor de Correspondência.

Heterónimo pela teatralização do seu aparecimento, não pela escrita, claro está (como a uma heteronímia autêntica exigiria o futuro teorizador dela), Fradique teoriza no capítulo v da Correspondência a «heteronimização» ao desenhar-se como amante ideal da alma dos povos e das culturas as mais diversas ou antagónicas.

Antero não atingiu nunca este tipo de des-integração imaginária que permitiu simbolicamente a Eça (através do «jogo-Fradique») ter várias pátrias, por não poder aceitar sem relutância aquela que lhe foi dada, a portuguesa, descrita por Fradique como paisagem e realidade culinária. Antero não possuiu, como Eça, o espírito do jogo e isso mesmo o excluiu,

em estrita perspectiva literária daquela Modernidade de que por outro lado é a primeira e mais radical manifestação, como aquele a quem foi dado antever tudo sob fundo de Nada. A maneira como Antero não teve Pátria não consentia soluções lúdicas por ser a primeira realmente trágica que um português assumiu. Talvez o ser açoriano o tenha ajudado a distanciar-se do lado idolátrico característico das outras formas de patriotismo do nosso século XIX.

Mas é uma mera hipótese, o seu açorianismo podia ter pedido, como no caso de Teófilo ou outros açorianos ilustres, uma necessidade ainda mais de enraizamento pátrio. Não parece ter sido o caso. Antero não tem pá tria, mesmo enquanto passado glorioso - como Garrett ou Herculano - só a tem como Futuro, pois só nele antevê a conciliação e a superação da aparência intolerável do Portugal seu contemporâneo e a sua ideia que devendo muito à mitificação medievalizante de Herculano mais deve à ideia de uma evolução geral da Humanidade para um reino de fins incompatível com a marca da divisão dos povos que as pátrias todas representam. Da sua geração foi o único que em dado momento foi iberista federalista convicto. Sendo trágico, como componente da sua visão, o laço de Antero com Portugal, não foi verdadeiramente traumatizante como aquele que se desprende da visão de Oliveira Martins.

Herdeiro indirecto de Michelet, Oliveira Martins percebe e vê Portugal como uma identidade, podia dizer-se, como uma pessoa, como Michelet via a França, mas, ao contrário deste último, poeta da mais orgânica criação político-moral do Ocidente, o autor da nossa célebre História visiona o seu país como um fenómeno histórico sem justificação intrínseca própria. Portugal, nascido e imposto por obra de uma Vontade, de essência épica, um pouco alucinada, ora é encarnado e assumido positivamente pelo Herói que reactualiza com felicidade esse primeiro acto voluntário (Afonso Henriques, Nuno Álvares, D. João II, Marquês de Pombal, Mouzinho da Silveira); ora mergulha em delírios e sonhos compensatórios absurdos, transformando-se na pátria de eleição, Milagre, do Sebastianismo, sinais equívocos de loucura empírica, tanto como promessa de ressurreição. Após vinte anos para conciliar os dois ritmos da existência nacional, Oliveira Martins será obrigado a refugiar-se no mito, nesse Nuno Álvares do fim que ajudará o seu amigo Eça, no exílio mal dourado de Paris, a reconciliar-se com a antiga «choldra», com esse Portugal que sempre foi o de um Nuno Álvares, herói e santo...

De todas as interpretações da realidade nacional da Geração de 70 - e acaso do século e de sempre, à parte a não-patológica ainda de Garrett - a mais complexa, a mais obsessiva, ardente, fina e ao fim e ao cabo a mais bem sucedida, por mais adequada transposição mítica, sentido da realidade e criação de imagens e arquétipos ainda de pé, e sem dúvida a de Eça de Queirós. Apesar de todas as críticas que se lhe podem fazer, é um Portugal realmente presente que ele interroga e que o interpela. É a sua província, a sua capital, os seus pasmosos habitantes, os costumes, os sonhos medíocres hipertrofiados, a inenarrável pretensão de tudo quanto é ou parece ser «gente» num país sem termos de comparação que possam equilibrar essa doce paranóia de grandezas engendradas a meias pelo tédio e pela falta de imaginação, que Eça pinta, caricaturalmente sem dúvida, mas para melhor reduzir a massa confusa do detalhe proliferante à sua verdade palpável. E fá-lo, não para cumprir, como se sugeriu, um programa de experimentador literário, nem de sociólogo artista, mas para descobrir, com mais paixão do que a sua ironia de superfície o deixa supor, a face autêntica de uma pátria que talvez ninguém tenha tão amado e detestado. Detestação virulenta, quase ressentida, por essa Pátria não ser civilizada quando ele mesmo mitificava A Civilização e esse Paris «onde mais que em parte alguma bate o coração da humanidade»,

o que não impedirá que anos mais tarde já seu habitante, percorra os cais do Sena em busca de velhos alfarrábios

encadernados em boa carneira lusitana, como quem recolhe pedaços da sua própria pele ou acumula melancólicos tijolos para reconstruir na sua solidão exilada um Portugal de sonho e fábula onde reverte o seu amor pátrio sem emprego; mas também exaltação dionisíaca por não ser civilizada e saber ainda cozinhar essa canja e essas favas divinas da divina Tormes, só por ser o anti-Paris que esperava por ele para lhe destilar numa última lição sem mestre a poção imortal de garrettiana e lusa saudade.

A um Portugal rude, provinciano, analfabeto, a uma Capital mimética, indolente, medíocre de fazer chorar as pedras, os jovens Eça e Ramalho pretenderam ensinar-lhe tudo - mesmo o que não sabiam - transformar , um e outra numa espécie de pequena França que os não envergonhasse nem de que eles se envergonhassem.

Vinte anos depois, num parágrafo admirável, de lucidez intelectual e ética, do Prefácio dAs Farpas, Eça terá perfeita consciência da natureza autoprovocatória, desesperada e, em suma, «injustificável» da interpelação da realidade nacional tal como toda a Geração a concebera: “Mas quem era eu, que forças ou razão superior recebera dos deuses para assim me estabelecer na minha terra em justiceiro destruidor de monstros?” Se trágico cultural existiu para Eça de Queirós, foi um trágico de olhos abertos. Há poucos documentos tão superiores na nossa literatura como a carta em que o «velho Eça» - que nunca chegou a velho - agradece ao petulante Alberto de Oliveira a oferta de Palavras Loucas, impugnação discreta mas clara, em estilo alambicado do ideário mesmo da Geração de 70, ou antes da sua superficial mas comum versão.

Entrava-lhe em casa, em termos ao mesmo tempo simplificadores e peremptórios a apologia do Nativismo e do Tradicionalismo, não apenas como lírica exaltação das nossas folclóricas realidades, mas como promoção a valores ideológicos cuja contemplação bastaria para reconciliar a consciência portuguesa consigo mesma e liquidar de vez a tentação crítica, decadentista por excesso de progressismo abstracto. A resposta de Eça é sem equívoco: «Enquanto às suas ideias, não lhe parece que o Nativismo e o Tradicionalismo como fins supremos do esforço intelectual e artístico são um tanto mesquinhos? A humanidade não está toda metida entre a margem do rio Minho e o cabo de Santa Maria - e um ser pensante não pode decentemente passar a existência a murmurar extaticamente que as margens do Mondego são belas.» Sob a admirável resposta aflora não sei que magoada ironia. Quem escreve esta carta é o mesmo homem que de uma forma bem mais subtil e criadora está promovendo na mesma época, sob outra roupagem, um análogo regresso à Tormes pátria, cansado como o pastor-poeta de

Junqueiro de buscar a maternal verdade através da terra inteira. A simplificação bucolizante da sua própria Quête do ser e da realidade portuguesas como valor a cultivar e exaltar

impressionam-no tanto mais quanto é certo ele não precisar desse olhar exterior da nova juventude para saber que apesar de tudo quanto tentara para pintar como ninguém o conseguira antes o enigma vivo de uma terra, de um país, de uma comunidade humana particular que são a sua terra, o seu país e

a sua comunidade, o resultado não correspondia de todo ao sonho do jovem romancista que apostara desnudar, sob o manto nem sempre diáfano da fantasia, a verdade do mundo português.

Descrevera as suas aparências, pusera um nome imortal nas suas

máscaras, realizara mesmo um esforço tardio para descer aos desvãos mais fundos da sua alma, mas o resultado final será esse Gonçalo Mendes Ramires - alegoria penosamente construída como o romance histórico do mesmo Gonçalo - e não aquele mito transfigurante, aquela encarnação simbólica da alma nacional com que, em jovem, sonhara.

Quem sabe: ter-se-ia enganado de Pátria? Ou sobre a Pátria? Era realmente um ser vivo, capaz de metamorfose e redenção caseira (e não por abstracta África evocada), esse povo que ele descrevera, pintara como amorfo, fadista, contente com a sua mediocridade como poucos?

Teriam razão esses novos snobs - mistura de Fradiques de entre-Douro-e-Guadiana e de Gonçalos redivivosao anunciar-lhe como uma revelação a descoberta de um país único na sua rusticidade exemplar, místico sem mística, país de cavadores líricos, de pescadores mais líricos ainda, de moinhos de farinha terrestre e celeste como António Nobre os acabava de sonhar, para cobrir com as suas asas brancas a negrura do País

perdido onde também os deuses lares o tinham feito nascer?

O ser e o destino de Portugal como horizonte de aventura literária converter-se-iam nos finais do século em autêntica obsessão. Mas sob a forma neo-garrettiana, o tema perde o seu carácter dramático e profundo, o seu aspecto ideológico significativo de consciencialização global que a interpelação do destino português assumira sob as plumas de Antero, Eça, Oliveira Martins, empenhados de facto em descobrir o perfil do

nosso rosto, a cor da nossa aventura no conjunto da aventura maior da História, no grande espelho (acaso imaginário mas grandioso) da Civilização. Com esse neogarrettismo - que tão abusivamente se auto-reclamou do autor das Viagens - a interpelação particulariza-se, amesquinha-se, Portugal torna-se um conglomerado de diminutivos aceita-se e explora-se

na sua folclórica miséria. Mesmo o verbo sarcástico de Junqueiro pede esmola em termos enjoativos - pobres de pobres são pobrezinhos - e Nobre convida os lusíadas pintores distraídos de tanta riqueza às avessas a dar vida à prodigiosa

cour de miracles em que nos havíamos convertido. A miragem da Revolução esbatera-se, a sua função utópica tornara-se extática, confinada toda num presente-passado ou num passado-tornado-presente. Todavia, para o mesmo Nobre, para Junqueiro, sobretudo para Cesário, Portugal tem, apesar de tudo, um presente porque tem uma presença da qual cada um escolhe a face simbólica idealizante ou denunciadora:

procissões de um colorido miserabilista sem igual, moleirinhas

e pegureiros ideais, lojistas distraídos, varinas

apoplécticas, mães-coragens de um povo sem ela, burguesinhas

oferecendo-se de graça à fenda do sonho, crianças-anjos do lar

esvoaçando nas varandas. A realidade comparece na sua dupla face arcaizante e contemporânea. Será necessário uma espécie de abalo sísmico da entidade pátria, como o provocado pelo Ultimatum, para se assistir, num momento de exaltação, à convergência de todas as imagens culturais da Nação - à dos profetas vencidos como Antero que crêem (ou outros por ele) chegada a hora da regeneração mística, tanto como a dos ideólogos à Teófilo e Junqueiro que retêm e desviam a vaga patriótica de fundo para fins precisos, identificando-lhe a pulsação com a república germinal. Todos os mitos são convocados para uma espécie de Sabat regenerador, Oliveira Martins ao serviço de Junqueiro - o pessimismo de Finis Patriae ao serviço da Pátria, tornada como tal, enfim, objecto

supremo de vocação e invocação literárias, promovida de tema obcecante implícito ou consciente, em tema obrigatório.

A promoção junqueiriana teve uma importância literária (e não apenas histórico-ideológica, como é norma reconhecer) extraordinária. Hoje é quase impossível apreciar-lhe o impacte. Lembramos apenas, por memória, que o pouco admirativo

Fernando Pessoa colocava ainda em 1912 o poema Pátria ao lado dos maiores.

É justamente à questão-Pátria que o mesmo Pessoa conferirá a

máxima e expressa dimensão mítica, colocando-a desde jovem no

centro de uma Busca que a não tendo exactamente por fim (até

porque fim não tem) dela é inseparável. O destino, como o Deus

do nosso provérbio, escreve direito por linhas tortas.

O autor da Ode Marítima e da Tabacaria vinculará a sua autoria mais notória a Mensagem, última metamorfose da autognose nacional que aqui nos interessa. Mas entre a Pátria de Junqueiro e a Mensagem há a invenção suprema - e porventura a mais genial jamais saída da imaginação lusíada - a da Pátria-Saudade de Teixeira de Pascoaes.

Não há em toda a nossa literatura um diálogo-combate mais fundo e complexo que o que entrelaça as aventuras poético-espirituais de Pessoa e Pascoaes. Em última análise, a aventura de Pessoa é uma tentativa - bem lograda, mas não de todo triunfante - para reestruturar em termos adequados ao seu génio próprio e a um tempo de tecnicidade cosmopolita, o misticismo sem sombra de má consciência poética nem linguística, do autor inspirado de Regresso ao Paraíso e Marânus.

A pátria dos desvelos e imprecações de Guerra Junqueiro é a pátria histórica visível, maniqueisticamente vítima do mau pastor real à espera da infância do Povo e da loucura do Condestável para ressuscitar em glória republicana. Teixeira de Pascoaes subtrairá a mesma pátria à História, enquanto aventura guerreira e política, passada ou próxima, para a instalar definitivamente no seu ser ideal que é simultaneamente a transmutação idealizante e idealista mais genial que o tema pátria acaso inspirou. Este Portugal dos fins do século XIX, princípios do XX, medíocre, mendigo político da Europa, assistirá estupefacto e incrédulo a uma operação de magia poética incomparável destinada a subtrai-lo para sempre àquele complexo de inferioridade anímico que a Geração de 70 ilustrara com tão negra e fulgurante verve. O verbo de Pascoaes rasura ou dissolve a nossa pequenez objectiva, onde enraízam todos os temores pelo nosso futuro e identidade, instalando Portugal, literalmente falando, fora do mundo e fazendo desse estar fora do mundo a essência mesma da Realidade. Prodigiosa reversão é essa do não-ser imaginário (do sentimento do nosso desvalor que a melancólica consideração da nossa existência histórica forneceu a três gerações) em ser supremo, mítica e mística Saudade - corpo-sombra da existência lusíada. Delírio de sazonático no cimo de uma montanha, como nos disse dele um Poeta (Afonso Duarte) que muito o admirava e foi seu discípulo? Muito simplesmente, como se escreveu e bem, a única aventura poética portuguesa, com a de Gomes Leal, digna do Romantismo, aventura vivida com olhos de águia, capazes de fitar o sol e ler nele a noite sobre que reina.

A experiência poética de Teixeira de Pascoaes consente pouco as simplificações abusivas ou míticas com que variada gente que nunca o leu a sério activamente o desconhece. A abundância, na aparência informe, do seu verbo, o seu reportório de imagens estereotipadas, as suas obsessões imagísticas sem cessar reiteradas, o abandono voluntário à inspiração mais difusa, a famosa pouca arte que o nosso Rimbaud lhe assacou, fazem da sua Obra o menos moderno dos objectos poéticos ainda próximos de nós. É que a modernidade de Pascoaes é de outra espécie, intrínseca e não aleatória. Em poesia alguma portuguesa se encontra encarnada e operante a intuição moderna por excelência que faz do homem (ser imaginante e imaginário) a substância mesma da Realidade.

Entre o homem e a Realidade há uma osmose contínua, como se um e outra fossem anverso e reverso de uma única realidade original, cujo ser e perfil só negativamente podem ser aludidos. O universo inteiro é uma Metáfora viva em permanente metamorfose daquilo que existente, sabido e conhecido, conferiria à Natureza e ao Homem autêntica realidade. Por isso mesmo só o absolutamente real é real. Fernando Pessoa passará a vida a querer sair desta visão de fogo sem jamais o conseguir.

Para Pascoaes, que foi imaginação ardente e sem concessões, esta evidência será a matriz inesgotável do seu verbo, um verbo escuro que da Noite do não-ser anteriano fará jorrar essa Luz insegura de si mesma que é cada Homem suspenso entre a treva original e final. É em consonância com esta visão,

como encarnação «sensível» dela, que o poeta das Sombras evoca a realidade pátria como Pátria-Saudade, elevando ao universal a particularidade com que somos supostos viver a nossa relação com o Tempo, ou, se se prefere, a sua tonalidade saudosa. Tudo o que existe - como os homens para quem tudo existe - é da ordem do evanescente, mas de um evanescente que se torna real através de uma espécie de rememorização criadora, a única que pode conferir ao que já não existe uma plenitude «à rebours» que o fenómeno da saudade encarna. Tomou-se, por uma dessas aberrações exegéticas que são o lugar comum da nossa crónica desatenção cultural, a ideia pascoaliana da Saudade como reflexo de um pendor passeísta, forma insuperável de recusar

através dela não apenas o presente como o futuro. Contudo, é de Pascoaes a fórmula maravilhosa do Verbo Escuro: o futuro é a aurora do passado. É em termos dessa futuridade como horizonte cada vez mais revelador do percurso havido e da verdade nele contida que Pascoaes mitificou a pátria e não como mero acontecer-passado a regozar em êxtases de duvidosa plenitude. Mais importante que ter sido ou ter tido Império, mais decisivo que haver usufruído riquezas mortas, ou até ter sido actores de uma gesta científica que podíamos ter tido num grau e esplendor que não tivemos, é para Pascoaes o haver interiorizado como alma da nossa alma o sentimento obscuro mas iluminante dessa visão positiva da vida como sonho que se sabe sonho mas que no interior desse sentimento se recupera como criadora saudade, desejo de um Desejo que jamais tomará a forma de uma possessão idolátrica, subtraindo-nos assim, de raiz, à tentação moderna por excelência, a de Fausto: saber, poder para reinar sobre a Natureza e os Outros. É nesse sentido que Pascoaes nos outorga e se outorga o estatuto de Povo-Saudoso, quer dizer, de povo que apercebe em tudo quanto toca a sombra da ilusão e da morte, mas a uma e outra exige a promessa da vida. É impossível decidir, no caso de Pascoaes, cuja visão deve muito mais do que se supõe às grandes intuições épico-metafísicas do século XIX (em particular à de Victor Hugo) se nela a mitificação da realidade-pátria é um caso particular da sua visão cósmica e metafísica do Real, ou a transfiguração simbólica da bem concreta vivência de uma paisagem, de uma história, de um povo singulares que nós chamamos Portugal e que para ele podia ser lido e compreendido a partir da janela e das vozes apenas abertas sobre o Marão..

Da poetização mítica de Pascoaes não desaparece, como bom discípulo das intuições de Nobre, o propósito de distinguir e exaltar o ser português no interior da nebulosa histórica mitificada em que para ele se recortam as peripécias capitais da marcha humana. Mas ao contrário do mero e empírico cântico «nacionalista», a diferença que nos separa e nos une a tudo o resto é cantada como natural e valiosa presença própria, sem exaltação egoísta, nem rebaixamento. A visão que Pascoaes teve de Portugal é uma das raras que, entre nós, nos tempos modernos, escapa à envenenada tentação do ressentimento cultural, para não falar do mais doloroso complexo de inferioridade, fácil e constantemente transmutável no seu contrário. Não há nela nenhuma obsessão do comparativismo ou a equívoca complacência - embora imposta por exigências de lucidez a ter em contacom que desde a Geração de 70 nos arranhamos em vão o pátrio peito. Na sua evocação

incandescente, delirada do Universo, as nossas coisas - paisagem ou gesta humana, Marão ou Nuno Alvares - têm o seu lugar próprio, análogo a outros, mas inconfundível. De qualquer modo, todos os signos através dos quais o Poeta se fala, monologa ou se constrói, se confundem como linguagem da única realidade última, a de sombras, e como tais os evoca Teixeira de Pascoaes no poema do mesmo título:

Ó Sena, Eurotas, Tibre! Grandes águas Que à voz de Homero, de

Hugo e de Virgilio juntastes o clamor da vossa mágoa. Pegos de

drama e dor, margens do idílio! Ó meu Tâmega obscuro, água
dormente... Ó rio, à noite, a arder todo. estrelado! Água
meditativa, ao luar nascente. Água coberta de asas ao sol -
nado. Ó boca do Vesúvio, erma cratera Num vómito de morte e
destruição! Montes da minha aldeia, quem me dera Ser como vós,

de terra e de solidão! Ó rochedo do Cáucaso onde eu vou Em romaria espiritual rezar Ó fogo eterno que o Titã roubou Ó fogo humilde e brando do meu lar!

Nestas litanias extáticas do poeta, um dos cumes do lirismo

nacional e tão característico de Pascoaes, a nossa realidade

aparece sob o pano de fundo das altas referências da mitologia

poética e espiritual do Ocidente como humilde, secreta, mas apta pela mediação redentora do génio poético, exactamente como todas aquelas que simbolizam as grandes aspirações universais a exprimir também a união profunda Do amor humano com o amor eterno Da Morte com a Vida.

Na humilde e brumosa ou clara paisagem portuguesa que o

cerca, Pascoaes decifra e inscreve o drama da Criação inteira.

Não precisa sequer, a não ser como referência aleatória, da

mediação precisa da história universal ou de uma Cultura

na qual nós pesámos menos que outros, para integrar o seu
pequeno-infinito mundo drama cósmico, até porque este não é,
em última análise, senão o da aventura mesma do espírito
humano em busca de si mesmo, estranha metamorfose que de uma
espécie de ausência original jamais abolível nos conduz para o

conjunto de presenças que säo o mundo, mas um mundo

perpetuamente recortado nessa «ausência-presença» que

Pascoaes, como Hesíodo, invoca sob o símbolo da Noite. A Noite

primitiva, a Noite virgem-mäe do Criador, Aquela Noite

universal de outrora

Donde tudo descende é para Pascoaes a matriz, ao mesmo tempo estéril e criadora.

> A Noite originária
> Que em si continha a estranha Natureza;
> O Tâmega, o Marão, em brônzeos píncaros, A Bíblia, a Esfinge, o vulto da Tristeza...

Foi esta síntese poderosa de visionário romântico de inspiração neoplatónica e gnóstica - o único puro que possuímos - que a consciência poética e crítica de Pessoa submetem à prova de fogo. Mas o fogo não será posto apenas pela sua mão. Era de uma visão incandescente e afim que ele mesmo partia - leitor consciencioso da linhagem romântica inglesa e do platonismo que a banha ou transfigura - quando entra em contacto com a poesia de Pascoaes, lugar sumo da transubstanciação da experiência lusíada despida dos seus aspectos anedóticos. Como já acontecera em relação a outros, a realeza poética e como que profética de que goza Pascoaes em 1912 constituirá para o jovem Pessoa um desafio. A sua resposta que parece desvairada e de uma pretensão paranóica, foi, num primeiro momento, de ordem simbólica.

Pessoa, aos vinte e quatro anos, anuncia - anuncia-se a si mesmo - um Super-Camões. Poucos momentos do itinerário cultural de Pessoa foram mal interpretados como este. O anúncio do Super-Camões significa apenas que a visão simbólica de Pascoaes e do Saudosismo devia ser superada por uma outra, e superada à maneira de Hegel (tão citado no seu ensaio crítico-profético), quer dizer, elevando-a à consciência de si mesma, conservando-lhe a intuição de base, o núcleo neoplatónico. Mas significava também que a futura poesia era colocada por Pessoa sob o signo de uma mutação desconhecida e superior dessa Pátria que tivera em Camões o cantor da sua realidade histórica arquétipa. Se a relação dos homens da Geração de 70 com o País representa um momento de perturbação excepcional, com Pessoa irá conhecer uma outra, mas de configuração oposta, embora religada com ela dialecticamente.

Notou João Gaspar Simões, e com razão, que a sua condição de criança portuguesa precocemente privada do seu laço orgânico com o país em que nasceu e ao qual regressará culturalmente moldado por uma educação de raiz britânica, o predispunha para uma atitude, de ultracompensação, senão de reparação desse

laço quebrado. A sua vontade de «reconquistar» - em todos os sentidos do termo - a terra natal, é inegável. Como todos os «emigrantes» - embora a sua fosse antes imigração - estava votado ao suprapatriotismo. Mas as formas que ele tomará, por Pessoa ser quem era, mas também pelo duplo enraizamento sentimental-e-cultural de que é sujeito (vítima?) é que não serão as habituais. Pessoa foi, até hoje, o único dos nossos grandes poetas que pôde situar-se, ao mesmo tempo, por assim dizer, no exterior e no interior da consciência cultural portuguesa. Esta dupla vista, contudo, não é um mero privilégio (ou obstáculo) abstracto. Acompanha-se da possibilidade de nos ler (e se ler) a partir de um horizonte cultural preciso que tem de singular (apesar da «anglomania» superficial de uma certa classe portuguesa na segunda metade do século XIX) o seu conatural «não-francesismo», ou até, o seu «antifrancesismo». O francesismo orgânico da nossa atitude cultural que Eça denunciara em vão do seu próprio interior, num movimento de autopunição irónica e séria, não podia criar num jovem educado à inglesa e em inglês, nem a fascinação nem o ressentimento que o impacte da cultura francesa têm deixado em muito boa e célebre gente. Pessoa olhará sempre a cultura francesa de fora e, sobretudo, de cima, exactamente como os Ingleses costumam fazer, quando não fazem o contrário... Tal como sucedeu com o Futurismo italiano (cujo impulso «nacionalista» e antifrancês não tem sido muito destacado, mas nos parece evidente), o Modernismo que aparece entre nós de 1914-1917 sob a égide de Walt Whitman (uma das fontes do mesmo Futurismo, aliás...) traduz, sob a pluma de Fernando Pessoa, uma révanche de um complexo de inferioridade cultural, de marginalização cultural de que nenhum apelo ao exemplo francês (como Eça tentara) nos podia libertar por ser ele mesmo a fonte desse complexo. Ninguém, como Pessoa, se encontra em condições de nos libertar de tal complexo, de que a dependência cultural francesa é apenas um acidente. A libertação, a missão cultural de que desde cedo Pessoa se crê investido supera a dessa particular e para ele pouco vivida dependência. A verdadeira missão que ele se atribui ao profetizar-se como Super-Camões é a de resgatar o subconsciente nacional não tanto de históricos e acidentais complexos de dependência mas de si mesmo, transfigurando a gesta particular de um pequeno-grande-povo, em gesta da consciência universal.

Mas não significava isso escrever Os Lusíadas de outro modo, exacerbando em termos de nova mitologia o banal e agressivo provincianismo patriótico, característico dos pequenos povos e sobretudo dos que conservam a memória impotente de ter sido «grandes»?

A interpelação que Portugal representou para Pessoa nem prolongará a reiteração do «patriotismo camoniano» nem retomará sob outra forma - provocante ou isotérica - a que Teixeira de Pascoaes colocou sob a égide da Saudade, embora tenha uma íntima relação com ela; Como tudo o mais na sua personalidade e obra, essa interpelação traduzir-se-á por uma rasura integral do sentido comum de patriotismo. A Mensagem onde esse patriotismo-outro se encarnará poeticamente não é Os Lusíadas de um Portugal sem realidade epopaica efectiva mas um Anti-Lusíadas, epopeia elegíaca da autodissolução da nossa particularidade histórica empírica como caminho, ascensão e transenção de todas as particularidades, suicídio sublime da personalidade na era de uma impersonalidade realmente universal e fraterna.

Um século de preocupação e interpelação da realidade portuguesa e de portugueses conduziu assim a esta insólita e paradoxal evaporação do problema? Sim e não.

Em todo o caso à sua mutação mais radical e de mais significativas consequências em matéria de autognose portuguesa. O misticismo absoluto da visão de Pessoa pode ser recusado, por absurdo ou inadequado à concreta realidade portuguesa, mas o sentido da sublimação das relações mais profundas que nós entretemos com o destino do «navio-nação» que nos dá o nome que temos entre os outros povos não pode ser rejeitado sem exame. Desconcertante percurso é aquele que um dia receberá um perfil de enigmática medalha em Mensagem mas que começa nos alvores da sua actividade literária e aparece já todo «teorizado» no seu célebre ensaio de 1912. As páginas juvenis do seu Diário em inglês, esse ensaio , tanto como a conhecidíssima frase da carta de 1915 a Armando Cortes-Rodrigues, mostram até que ponto eram inseparáveis para Pessoa a sua missão poética e a sua vocação patriótica. Mas é na concepção desse patriotismo e na particular vocação que ele lhe impõe que Pessoa inova e surpreenderá até ao escândalo durável porque näo é daqueles que podem terminar. Ao caracterizar o projecto Orpheu, no mais puro estilo de provocação à Swift típico de um certo Álvaro de Campos, Pessoa caracteriza o seu «patriotismo»: «Que quer Orpheu? Criar uma arte cosmopolita no tempo e no espaço. A nossa época é aquela em que todos os países, mais materialmente do que nunca e pela primeira vez intelectualmente, existem todos em cada um, em que a Ásia, a América, a África, ou a Oceânia são Europa e

existem todos na Europa.. Assim a arte moderna verdadeira deve

ser desnacionalizada ao máximo - acumular nela todas as partes

do mundo.» Por sua vez, Álvaro de Campos, a modernidade em acto, escreve, em estilo de reminiscência e temática queirosianas: «Só há duas coisas com interesse em Portugal, a paisagem e Orpheu. Tudo o que há no intervalo é palha trilhada

e podre que serviu já na Europa e morre entre estas duas atracções de Portugal. Por vezes estraga-se a paisagem pondo lá portugueses. Mas não se pode estragar Orpheu que resiste à prova de Portugal.»

Poder-se-ia depreender que Orpheu e o Modernismo que nele representa Pessoa - Álvaro de Campos se caracterizam pela sua ostensiva relação negativa com Portugal - como outrora a sátira queirosiana, mas com uma dose suplementar de provocação

e cinismo. Podia mesmo supor-se que essa «relação negativa» é elevada a uma espécie de culto. Na verdade o sentido da provocação é muito outro. O grande processo em que a Geração de 70 envolvera a realidade nacional é agora interpretado em sentido muito diverso, mau grado ou reforçada a pseudo-semelhança pelo emprego das imagens da crítica queirosiana. O que caracteriza Portugal, para um jovem como Pessoa educado no culto de um individualismo que raia os limites da excentricidade, é a passividade lusa, o gosto malsão da Ordem.

108 - 109

O autêntico patriotismo reside no combate contra essa Ordem panúrgica, como ele o explicitará mais tarde no swiftiano ensaio sobre O Preconceito de Ordem, Tão regrada, regular e organizada é a vida social portuguesa que mais parece que somos um exército que uma nação de gente com existências individuais. Nunca o português tem uma acção sua, quebrando com o meio , virando as costas ao vizinho. Age sempre em grupo, sente sempre em grupo, pensa sempre em grupo. Está sempre à espera dos outros para tudo. E quando por um milagre de desnacionalização temporária pratica a traição à Pátria de ter um gesto, um pensamento, ou um sentimento independente, a sua audácia nunca é completa porque nunca tira os olhos dos outros, nem a sua atenção da sua crítica...

E depois de uma comparação com os Alemães, que organizam a sua vocação panúrgica, coisa de que nós nem precisamos, conclui: “Portugal precisa de um indisciplinador. Todos os indisciplinados que temos tido, ou que queremos ter tido, nos têm falhado.”

Como não acontecer assim se é da nossa raça que eles saem?

“Se este é o nosso Fatum, continua imperturbável, como quebrá-lo? Trabalhemos ao menos nós os novos - por perturbar as almas, por desorientar os espíritos. Cultivemos em nós mesmos a desagregação mental como uma flor de preço. Construamos uma anarquia portuguesa. Escrupulizemos no doentio

e no dissolvente. E a nossa missão, a par de ser a mais civilizada e mais moderna, será também a mais moral e patriótica” (8-4-1915). Este programa, friamente provocante,

resume a explosão poética mais libertadora da nossa consciência lusíada moderna que tivera lugar um ano antes e aparecia com Orpheu na praça pública, anunciando as próximas e corrosivas diatribes do Ultimatum de 1917. E a forma como concretamente serão ultrapassados de dentro os pressupostos em que assentou durante dezenas de anos o nosso complexo cultural e histórico de nação marginalizada em perpétuo atraso. A nossa Crise provém de uma má leitura de nós mesmos e acaso de um excesso de complacência para com tudo quanto é dos outros. Querer ser português é pouco para portugueses. O povo português é essencialmente cosmopolita, a sua vocação é a anunciada no dístico célebre da Mensagem:

O Tudo ou o seu nada
O inteiro mar ou a orla vã desfeita.

Refluindo historicamente do inteiro mar, os Portugueses converteram-se em orla vã desfeita. Mas para o patriota de uma espécie nova que é o autor do Ultimatum (e será mais tarde o da Mensagem), essa agonia, esse fechamento contra-natura expresso nesse reflexo para «a pequena casa lusitana», sugerem de si mesmos a salvação mítica, a reconversão da nossa imagem e do nosso projecto de alma e cultura. O que há para ele de mais singular no português é o seu esforço para se negar enquanto apenas português, o facto de antecipar nessa autonegação a autonegação futura que abolirá como fantasmas repressivos no campo do poderio guerreiro, económico, científico, cultural essa intolerável genuflexão íntima que a geração de Eça julgava necessária para o nosso resgate diante das três grandes nações pensantes - a Inglaterra, a França e a Alemanha. Justamente, em 1917, à hora do seu Ultimatum, essas três maravilhas abraçam-se de furor e de morte. É o momento de proclamar que Portugal não é apenas a Tormes rústica para repouso de príncipes Jacintos fatigados de Civilização, nem um Marão cósmico e fantasmático - sempre e ainda Portugal paisagem.. - mas essa vocação mediadora e como que profética de nação humilhada e ofendida em superfície (e não no cerne como Dostoievski o pensará da Santa Rússia de que esperava também uma função messiânica), de povo que sofrendo da sua particularização, da sua antiga nostalgia de estar presente em

toda a parte e ser tudo em todos, denuncia a aberração das superpotências, senhoras da História e da Cultura.

110 - 111

É sob a máscara frenética de Álvaro de Campos; fundeado na barra do Tejo, «de costas para a Europa, braços erguidos fitando o Atlântico e saudando abstractamente o infinito» que o reservado, o tímido Fernando Pessoa enviará sumptuosa e vibrantemente «À Merda» todo esse lixo imperial e imperialista. Todavia, o que importa é reparar que esses mandarins da Política e da Cultura a quem futuristicamente, no plano formal, ordena mandado de despejo, os Guilhermes II, os Briand, os Lloyd Georges, os Anatole, os Bourget, os Shaws, os Wells - não são objecto desse delirante (e orientado) auto-de-fé, em nome do Portugal presente, glorificado por contraste. Esse Portugal (que é o Portugal democrático e republicano da época) é objecto de sarcasmos que nada ficam a dever aos herdados da Geração de 70, antes os reforçam. Álvaro de Campos não fala nem se identifica com esse Portugal-centavos, resto de Monarquia a apodrecer. República extrema-unção-enxovalho da Desgraça, colaboração artificial na guerra com vergonhas naturais em África, mas em nome desse Portugal-outro, messiânico e futurante, digno da Raça dos Navegadores e Descobridores aos quais Álvaro de Campos se assimila para reclamar o fim de uma Democracia que nunca existiu e a vinda do super-homem harmónico e não forte capaz de assegurar a ressurreição de um Portugal que deixe de ser o do português de camoniana e hegemónica memória para ser o do português-ninguém, imerso e dissolvido no universal de todos.

Assim, ao fim de um longo périplo de autognose se inverte o romântico Ninguém-Portugal de Garrett, fantasma exilado e proscrito em busca do seu antigo solar ocupado por outrem, assim se extenua e volta contra si mesmo o ressentimento cultural e patriótico da Geração de 70. Este imprevisto percurso da nossa autognose representa, sob a forma que adquire através de Pessoa, a solução efectiva do que um ensaísta por ele influído, mas atento à irónica dialéctica em que se insere, chamou o enigma português (Cunha Leão), ou é apenas a simbólica e impossível quadratura do nosso desajustamento visceral connosco mesmos? O Quinto Império, segundo Pessoa, é algo mais que a promoção estelar, a conversão em mito do irrealismo histórico de uma Nação condenada desde a origem a esgotar-se em sonhos maiores que ela mesma?

O desafio a Portugal e a si mesmos que os jovens Antero, Eça e Oliveira Martins representaram fora concebido por homens ainda sem obras (ou quase), à espera de vir a ser os Hegel, os Flaubert e os Michelet (que para nós foram...). A provocaçãv

delirante de Álvaro de Campos à Europa é a de um jovem poeta, desconhecido então, mas já autor da «Ode Triunfal», da «Saudação a Walt Whitman» e da «Ode Marítima», poemas através dos quais a realidade dinâmica do mundo industrial e comercial moderno que só tínhamos em imaginação ou sob formas frustres, o erotismo que o mesmo mundo exalaria quando o houvesse, a epopeia marítima inexistente já e por isso absoluta, haviam alagado a consciência poética nacional, subtraindo-a ao mesmo tempo ao marasmo da quotidiana realidade portuguesa e do imaginário lusíada. Por enquanto as consequências não eram muito visíveis, estavam à espera do seu futuro, concentradas nesses focos de luz subversiva que mais tarde se tornariam sóis. O choque prodigioso de um abúlico, junto do qual «o budismo ético» de Antero é excitação, com a energia selvagem do verbo de Walt Whitman e os ecos panfletários do Futurismo, haviam provocado a explosão do Ultimatum, momento cume do percurso iniciado com a «Ode Triunfal». O Fernando Pessoa após o Ultimatum passará o que lhe ficará de vida real e imaginária a apanhar os cacos de si mesmo e a tentar recuperar, em vão, a sua hora fulgurante e o seu «furor heróico».

112 - 113

As apóstrofes violentas - herdadas da Geração de 70 - que na Ode Marítima dirige aos generados herdeiros dos descobridores de Brasis e dias, Estupores de tísicos, de neurasténicos, de linfáticos, Sem coragem para ser gente com violência e audácia, Com a alma como uma galinha presa por uma perna!

são, como para todos nós, uma máscara transparente, o grito espasmódico que solta na noite intacta da impotência lusíada aquele que estava destinado a erguer esse sentimento de radical impotência diante da Vida, enquanto Ricardo Reis, enquanto autor da Passagem das Horas ou da «Tabacaria» (para não dizer de tudo), à altura de um dos Mitos culturais mais fascinantes do século XX, o seu mesmo de Disperso-Dionisos, retalhado às mãos de bacantes inexistentes. Nem o regresso a Tormes, nem a assimilação de sonho das ferocidades exaltantes dos tempos da nossa Barbárie gloriosa e criadora, serão, afinal, para Pessoa, uma solução. O verdadeiro culto da Energia, a apologia da guerra regenerante à Marinetti, em suma uma parte do arsenal imaginário do fascismo próximo e nada imaginário, não se encontra, senão por exegese equivocada e unilateral em Fernando Pessoa. A prova real será tirada quando

essa temática passar também entre nós, da ficção à realidade. Mas encontrar-se-á, com todas as letras, em Almada-Negreiros, no seu Ultimatum futurista às Gerações portuguesas do século XX. Esse texto é a antítese absoluta do espírito que informa o

Ultimatum de Álvaro de Campos, por assim dizer, a sua re-tradução em português, mas não no «Português» tal como Pessoa o entendeu sempre. Almada-Negreiros articula no seu panfleto, que só por inadvertência e meros tiques estilísticos, foi lido como afim do de Campos, todos os lugares-comuns do nacionalismo português e à portuguesa, com molho à Marinetti.

O nacionalismo de Pessoa é de outra ordem e de outro alcance. É o que estrutura a Mensagem e que, talvez por contingências da política do tempo, tão mal compreendido e interpretado foi pela geração presencista, sinceramente universalista em geral e sem dúvida também por isso desconfiada diante desse aparente novo avatar do patriotismo nacional. É verdade que em Mensagem mais do que nos aspectos vanguardistas da sua obra, se colhe, com maior evidência, uma inegável ambiguidade que faz parte do seu tão peculiar Modernismo. Contrariamente a Almada-Negreiros, o único autêntico modernista em sentido estrito de sintonizado com o vanguardismo (ou sucessivos vanguardismos) da época, o Modernismo de Pessoa não foi e não será nunca apologia e delírio da quotidianidade presente e suas fulgurações, mera apologia do novo, mas consciência das insolúveis contradições do mundo moderno e da mesma Modernidade, porventura até, rejeição do seu próprio espírito. De Portugal enquanto realidade presente não espera Pessoa nada. Do Portugal como nauta de si mesmo, como história-profecia de que Mensagem interroga os anúncios e signos sucessivos, tudo. Sem Poder e sem Renome, como no seu texto se proclama, Portugal não pode ser outra coisa senão teatro de uma epopeia da alma de uma ulisseia espiritual, invenção de um Ocidente futuro para o qual Portugal-Esfinge parece olhar, de costas voltadas a uma Europa há muito entregue aos demónios da vontade de poderio.

Para a Geração de 70, Portugal só podia esperar a redenção de uma catástrofe regeneradora, de um qualquer apocalipse histórico ou sabre providencial. Para Pessoa é puro futuro, manhã a amanhecer, vinda próxima do Encoberto, Cristo sem cristianismo, fraternitatis rosea crucis, quer dizer, invenção

de uma fraternidade de alma de que a divisão das nações e dos

impérios reais, triunfo da Ordem, é a contrafacção incurável e

demoníaca.

É mais que claro que este País-Futuro em busca de Índias que não vêm no mapa, representa o termo de um processo de divergência prodigiosa de alguns dos mais altos e profundos espíritos portugueses com a «terra mater» em que nasceram. Mas

ao mesmo tempo é a forma mais radical de recusar a sociedade

portuguesa enquanto sociedade amorfa, sem ideal, interiormente satisfeita com a glosa do seu interminável crepúsculo de Nação que há séculos entristeceu Sem Rei nem lei nem paz nem guerra, esse Portugal-nevoeiro onde Ninguém sabe que coisa quer. Ninguém conhece que alma tem Nem o que é o mal nem o que é o bem.

Quando termina a Mensagem, glosando pela última vez a litania da nossa imemorial inconsciência, Pessoa julgava ainda que chegara a Hora, o momento da vinda do novo rei Sebastião de que ele fora «o João Baptista» moderno, ou a nova encarnação do Infante D. Fernando , mártir de um império espiritual de fidelidade, ao qual ele se assimila expressamente pondo na sua boca um poema de 1913 que antes consagrara à sua pessoal e mística vocação de poeta de uma nova maneira de ter e ser Pátria. Mas a realidade, ainda em vida, não lhe deixou entre os dedos mais que o sonho desse Sonho. O Portugal esperado, após um momento equívoco de esperança regeneradora, não ia ser o país da energia criadora, nem da suprema liberdade da imaginação que ele visionara através da Criança redentora do oitavo poema de «O Guardador de Rebanhos». Em vez da Infância esperava-nos o longo reino da infantilização sistemática da imagem pátria, o triunfo do folclorismo idiota, da menoridade cívica obrigatória, do paternalismo implacável que teve nas «notas do dia» o seu evangelho sem ressurreição, um culto ditirâmbico de todas as superstições, conformismos, anacronismos maquiavelicamente cultivados, como se jamais nesta Pátria, nem Herculano, nem Garrett, nem Antero, nem Eça, nem Sérgio, nem Basílio Teles, nem Raul Proença ou mesmo Leonardo Coimbra, jamais tivessem existido. De túmulos que se supunham definitivos, evocados por esse infantilismo Eficientemente convertido em máquina de opressão ética, social, cultural, ressurgirão uma vez mais Gonçalos senis para em nome de uma imagem profunda de nós mesmos, mas sem contrapeso algum crítico, lançarem o país numa última aventura imperial, num voo direito a nada, para usar o justo título fatídico de um grande poeta do nosso ex-império.

Alguns para-ideólogos do antigo Regime utilizaram o profetismo e «o nacionalismo» de Pessoa para a justificação política deste cruzadismo voltado todo para o passado e não para o Futuro tal como ele o visionava. Foi um contra-senso literário

e uma inglória utilização de um renome que nenhum Império com o nome no mapa pode reclamar.

O «Quinto Império» de Pessoa não exigia o delírio e a inconsciência e os vãos sacrifícios ao fim dos quais perdemos, como era previsível até para cegos de nascimento, um império terrestre que só começou a existir a sério para a Nação quando surgiu no horizonte a possibilidade da sua perda. Com essa perda alterou-se em profundidade e definitivamente a imagem corporal e espiritual que cada português, mesmo os que o não sabiam, transportavam consigo. Aparentemente, sem que isso tenha mobilizado a paixão e a inteligência pátria para reajustar à nova realidade portuguesa, amputada da sua existência secular de nação imperial e colonizadora, uma nova imagem. Depois de tantas décadas de convívio íntimo oficial com uma imagem particularmente irrealista da nossa História e das nossas possibilidades, o despertar dessa existência eufórica acabada em pesadelo tinha de arrastar após si o impulso duradoiro dessa mitologia nefasta. Como era de esperar, não seria uma Revolução caída do céu militar,

que poderia repor miraculosamente o País em condições de se readaptar, enfim, àquilo que é e que pode. As contas a ajustar com imagens que a nossa aventura colonizadora suscitou na consequência nacional são largas e de trama complexa de mais.

A urgência política só na aparência suprimiu uma questão que também na aparência o País parece não a ter posto. Mas ela existe. Querendo-o ou não, somos agora outros, embora como é natural continuemos não só a pensar-nos como os mesmos, mas até a fabricar novos mitos para assegurar. uma identidade que, se persiste, mudou de forma, estrutura e consistência. Chegou o tempo de existirmos e nos vermos tais como somos. Ao menos uma vez na nossa existência multissecular aproveitemos a dolorosa lição de uma cegueira que se quis inspiração divina e patriótica, para nos compreendermos em termos realistas, inventando uma relação com Portugal na qual nos possamos rever sem ressentimentos fúnebres, nem delírios patológicos. Aceitemo-nos com a carga inteira do nosso passado que de qualquer modo continuará a navegar dentro de nós. Mas não autorizemos ninguém a simplificar e a confiscar para benefício

dos privilegiados da fortuna, do poder ou da cultura uma imagem de Portugal, mutilada e mutilante através da qual nos privemos de um Futuro cuja definição e perfil é obra e aposta da comunidade inteira e não dos seus guias providenciais.

A EMIGRAÇãO COMO MITO E OS MITOS DA EMIGRAÇÃO

O destino de Portugal nunca esteve como agora, tão intimamente ligado à capacidade do Estado para coordenar o intercâmbio cultural entre os portugueses do continente, das ilhas e das comunidades de emigrantes em países europeus ou americanos.

M. M. - Diário de Notícias, Suplemento de 8-6-77.

Um rapaz daqui, que queria voltar a Portugal, não pode por causa de uma filha. A miúda tinha catorze anos e não queria voltar. Era aqui que estavam os seus amigos, era esta a sua língua, não tinha nada a ver com Portugal. E muitos «portugueses» são assim.

De uma crónica dO Diário - Nuno Gomes dos Santos.

Entre nós, o que importa sempre é a evidência e a utilidade políticas imediatas dos cenários, raramente aquilo que eles cobrem ou encobrem. O que teve por quadro a mais alta e fria cidade do País, promovida durante um dia a capital de uma Nação-Emigrante, não escapou à regra. As cerimónias comemorativas do dia de Camões foram as primeiras em que o regime reformulado em 25 de Novembro investiu, aplicada e voluntariosamente, a sua ideologia enquanto ideário nacional de alcance simbólico capaz de encarnar de maneira nova uma vocação secular sem emprego após a independência das antigas colónias. Para mais vincar a importância do acontecimento, deveu-se ele a iniciativa presidencial e não apenas governamental. Por todos estes motivos e, passada a glosa óbvia ao nível imediato de que foi alvo na Imprensa diária,

convém talvez meditar mais em detalhe naquilo que a espectacular celebração do Portugal-Emigrante representou e de que é penhor futurante.

O sentido último da cerimónia festiva da Guarda é transparente: centrar a visão do nosso passado, matriz da que precisamos para iluminar um presente diminuído e inquieto, não em volta da imagem do português-colonizador que durante quinhentos anos nos serviu de referência e viático épico e moral, mas do português-emigrante, sua versão moderna e

aceitável. É ainda cedo para avaliar os resultados concretos da operação-Guarda. No plano internacional não podia alcançar grande eco, nem a isso se destinava. Junto das comunidades lusíadas dispersas pelo mundo, esse eco, devidamente preparado

como foi, só podia ser favorável, pois a elas se destinava em prioridade a festa da mãe-pátria. Quanto à incidência interior, não é fácil saber se foi o nevoeiro físico em que banharam ou as carências da sua repercussão na capital, onde não encontrou o relevo merecido, que o transformaram quase em manifestação provincial. Mas toda esta peripécia importa pouco

comparada com o significado de uma festa excepcional levada a cabo numa cidade fronteira, antiga guarda olhando sobranceira os longes castelhanos, sob pano de fundo de uma das populações, social e ideologicamente, mais arcaizantes do País. A ela subjacente estiveram a afirmação de um Portugal zeloso da sua independência enQuanto nação, tema tradicional mas de interesse renovado, e, sobretudo, a afirmação e consagração dessa nova imagem moral, necessária a um povo sem problemas de identificação étnica e histórica, mas perturbado em profundidade pela questão da sua identidade e da sua vocação num mundo em acelerada e imprevista metamorfose.

Uma vez mais, os dois temas das comemorações se articularam em torno de Camões. Ninguém ignora que se tratou, de certo modo, de uma não necessária, mas compreensível e justa reparação.

Numa certa fase do processo revolucionário, um sector cultural

minoritário, mas sobretudo maniqueísta e com pouco senso histórico, tentou pôr na conta do Épico todos os pecados e aberrações da ideologia nacional-colonialista que dele, efectiva e abundantemente, se serviu. Era também um reflexo compreensível, mas irrealista e nada progressista, afinal, pois não é nunca progresso mascarar, desfigurar ou amputar o passado em função de urgências do presente, discutíveis e passageiras. O melhor, nesta altura (noutras) seria não ter tocado em Camões, que não é propriedade de ninguém nem responsável pelas glosas utilitárias, mesquinhas, anti-históricas de todos os representantes mais ou menos qualificados da vária panóplia de

suspeitos nacionalismos, políticos ou culturais. Sob pretexto de exaltar Camões, rebaixa-se, subtraindo-o, sem interesse para ninguém, a começar por ele, a um contexto sem o qual não pode ser julgado, nem mesmo compreendido. A imagem ideal e imortal da pátria portuguesa, Camões estará para sempre, o sempre da nossa perenidade histórica e linguística, ligado.

Mas essa mesma imagem modifica-se e não é lícito acorrentar o

estro camoniano a uma imagem tal como nela, datadamente, se

definiu o perfil ideal da pátria. É um contra-senso cultural -

embora de tentação óbvia - querer fazer coincidir a imagem literária de Camões e a sua imagem ideológica. A primeira é dotada da ubiquidade e da universalidade - ao menos para nós, lusíadas - que nas obras de génio se configuram e a esse título indiscutível ou, como todas elas, em perpétua e criadora discussão. De resto, nos tempos em que o aberrante nacionalismo cultural moderno não existia ainda, ninguém achava antipatriótico que nesses termos se discutisse. Quanto à segunda, à essência ideológica, particular, à de Os Lusíadas, necessário e natural é que se discuta, por discutível ser, como íntima e fatalmente ligada a uma dada fase da história do Ocidente e ao perfil que Portugal nela desempenhou.

121

É vão e abusivo em tal matéria que alguém imagine poder prevalecer-se de uma interpretação camoniana mais verdadeira do que outra e ainda menos, da única verdadeira, não porque tal pretensão seja falsa mas porque deixa na sombra através dela a verdade de outras ou a sua verosimilhança. Há um Camões

de Garrett, como há um de Teófilo, outro de Oliveira Martins ,

de Fidelino de Figueiredo, de Hernâni Cidade, de José Régio e,

para falar de vivos, de um António José Saraiva e de um Jorge de Sena. Seria até excelente que em volume se reunissem essas principais «imagens» do Épico para melhor se julgar do que cabe a cada um dos que, com mais originalidade, têm contribuído para a sua construção inacabada e, porventura, inacabável. Mas seja qual for a interpretação ideológica de Camões, não é possível, para ninguém, separar o seu canto épico da apologia histórica de um povo enquanto vanguarda de uma Fé ameaçada na Europa do tempo e de um Império igualmente guarda-avançada da expressão comercial e guerreira do Ocidente. É essa «a matéria» textual e moral do Poema. Não tem

outra e é absurdo fingir que possa tê-la. Essa Fé e esse Império - tais como são cantados e exaltados no Livro - não são apenas, como será já o caso em Vieira, cabalística fé e império simbólico, mas efectiva, dura, heróica e trágica presença guerreira em Orientes que nada tinham de sonho, nem para os portugueses que lá exerciam a sua violência conquistadora ou a sua habilidade comerciante, uma e outra naturais e mesmo gloriosas para a consciência genérica dos tempos, nem para o seu genial evocador. Sendo assim, que versão de «Fé-e-de-Império» se podia celebrar de novo aos pés do Épico?

Na pessoa de dois dos seus mais ilustres representantes, a actual cultura portuguesa teve o encargo de reactualizar a permanente e natural referência ao autor de Os Lusíadas. Não podiam ter sido melhor escolhidos Para os fins em vista.

122

A Jorge de Sena, poeta da invectiva ética de acento camoniano e inovador exegeta da poesia e mundo de Camões, coube sobretudo a missão Popular de «integrar» o épico numa

espécie de epopeia subjacente e mais alta que a epopeia real celebrada, com sublimidade e encarecente hipérbole, no poema nacional por excelência: a da Emigração, a da diáspora de corpo e alma, com a sua sombra de fatídico e duro Exílio.

Fê-lo com a força provocativa de seu raro génio, sem renegar a antiga imagem épica da «conquista e navegação», antes lembrando e justamente, na óptica da tradição liberal e romântica portuguesa, que tal cconquista e navegação não foram apenas provincial gesta sem alcance, mas história ocidental de que não é obrigatório envergonharmo-nos, como é de norma em certos círculos intelectuais, masoquistas e maniqueístas às avessas. Em suma, Jorge de Sena encarregou-se de subtrair, com flamejante «fúria camoniana», Os Lusíadas ao ideário fascista que deles fizera bandeira e bíblia, como aliás já acontecera antes com o liberalismo e o republicanismo . Quanto a Vergílio Ferreira, em termos menos clamorosos, Camões serviu-lhe - e indirectamente terá servido aos que o escutaram - para se ajustar a uma reflexão sobre o tema pátria, a que de confissão própria se ajustava mal (como outros), tais e tantos são os clichés, os lamentáveis e primários lugares-comuns com que a retórica patriótica que o seu venerado Eça não conseguiu matar, tem desfigurado o tema. Embora a sua intervenção se recorte também sob um pano de contradições de fundo ideológico encharcado das nossas contradições presentes, Camões aparece nela menos «actualizado» politicamente que em Jorge de Sena. É mais uma caução moral para os deveres ou vocação supostas para a hora presente, que uma entronização de nova imagem, a do Emigrante arquétipo que nós seríamos, como a que Jorge de Sena sanciona com a sua tríplice autoridade de poeta, de comentador e de português eminente in partibus como Camões só o é na nossa evocação póstuma que na vida o foi obscura e miserrimamente.

Foi excelente subtrair assim pública e oficialmente Camões, à banal ideologia reaccionária que com notório, mas não de todo infundado abuso, fizera dele o padrão e a caução do mais exaltado e desvairado nacionalismo. Já é mais discutível tê-lo

convertido, mesmo a coberto de alguma irónica analogia que banha o texto de Jorge de Sena, nessa figura de Emigrante imortal que pode albergar à sua sombra tutelar uma realidade e uma vocação pátrias que hoje se configuram, com evidente equívoco, em volta da emigração real. Historiadores eminentes como Vitorino Magalhães Godinho ou sociólogos da cultura portuguesa como Joel Serrão poderiam explicar-nos até que ponto uma grande parte da nossa aventura histórica expansionista pode, ou não, ser considerada como uma espécie de subproduto desse fenómeno mais radical da nossa condição de emigrante.

Mas com a maior boa vontade do mundo, nem um nem outro poderiam amalgamar numa só referência, ou atribuir o mesmo significado, e por conseguinte o mesmo papel como elemento definidor do nosso perfil no mundo, ao processo global da nossa emigração à antiga e à moderna, por serem, como são, de sinais contrários. Aventura de pobre é sempre a dos que buscam em longes terras o que em casa lhes falta. Contudo não se ganha nada, a não ser contribuir para novos mitos, pouco inocentes tanto sob o plano cultural como político , em unir ou assimilar o que a História separou e continua separado. A «emigração simbólica» de que Camões seria agora o exemplar e mítico patrono, não muda de conteúdo com o novo carisma. Ela foi expansão, conquista, descoberta, gesta desmedida de pequeno povo convertido em ferro de lança da burguesia empreendedora e mundialista do Ocidente. Foi um fenómeno imperialista, ao mesmo tempo religioso e cultural, de absoluta boa consciência, como os tempos pedem sempre aos que têm meios para os levar a cabo, exemplo ímpar de energia vital e histórica.

É desta emigração planetária que Camões foi o cantor patético e violento, o cruzado intelectual e moral consciente de sê-lo mesmo se nela não foi humanamente mais, como, aos poetas pode suceder, que um marginal de génio, codilhado e mal pago.

Pobres, saímos de casa para ser ou tEntar ser senhores: em Goa ou Malaca onde era fácil, para muitos, o acesso à asiática riqueza; no Brasil, onde era necessário inventá-la, lavrando com escravo e caçando índio. Que tem a ver esta emigração, cujos avatares duraram quatrocentos anos, apagados de súbito em dois, separados por cento e cinquenta, com a emigração dolorosa que há duas dúzias de anos converteu a população mais pobre, mas também a mais enérgica, das nossas aldeias e vilas,

nos soutiers de l'Europe para empregar um título famoso de Le Monde?

Pobres, saímos agora de casa para servir povos mais ricos e organizados do que nós. Nenhum Camões - nem de entre os herdeiros do neo-realismo - se lembrou de tematizar, como conviria, esta gesta de um tipo novo. Talvez seja excessivo convocar a memória da epopeia positiva - embora, como Jorge de Sena o repetiu com força, não haja nela outros motivos de vergonha que aqueles que já envergonhavam ou indignavam o seu cantor.. - para converter em qualquer coisa de exaltante o que é da ordem da pura necessidade e ao mesmo tempo um resumo aflitivo de todos os males de que há muito sofremos enquanto nação insuficientemente desenvolvida.

O resultado feliz (relativamente) da moderna emigração não pode fazer-nos esquecer o fenómeno-miséria de que é inseparável à partida. Desta miséria, ou antes, do sofrimento físico ou moral com que o emigrante paga a riqueza «regeneradora» da pátria ausente, alguma coisa se disse na Guarda, pela boca do velho democrata egitaniense Dr. João Gomes, mas numa perspectiva algo equívoca.

Desse sofrimento e suas ingénuas ou atrozes realidades se podia compilar uma versão recreadora do título de História Trágico-Terrestre. Mas faltou na impressionante litania do Dr. Gomes algo, acaso mais trágico que a crónica desses sofrimentos reais e cuja falta desfigura a imagem autêntica da emigração: é o rol dos benefícios, a conta larguíssima das melhorias de toda a ordem que, mau grado esse sofrimento, o emigrante acabou por alcançar. A imagem do mal que o emigrante passa lá fora consola de algum modo a nossa vaidade pátria e por isso se evoca com tanta complacência silenciando-se aquela que realmente humilha, por intolerável. É um pouco paradoxal enegrecer para fins de exaltação íntima o quadro das dificuldades do emigrante no Estrangeiro que o acolhe, melhor ou pior. Quanto mais negro for o quadro, mais contundente é o processo que instauramos a Portugal. Se lá fora é esse inferno que muitos desejariam supor para se tranquilizar, julgando assim exaltar por contraste as doçuras do pátrio ninho, que espécie de inferno seria o caseiro para ter tido coragem e vontade de abandoná-lo?

A emigração moderna (na verdade há duas, a da França ou Alemanha não é a mesma dos países de emigrantes como a

Venezuela ou o Brasil) é um fenómeno complexo que põe em causa, a diversos níveis, de maneira indirecta, a imagem de nós mesmos mas por isso deve ser apreendida na sua verdade, de maneira adulta e não servir de pretexto como serve a muita gente, a fantasmas colectivos, uns positivos outros negativos, que têm pouco a ver com ela e tudo com a boa ou má consciência com que aqueles que não emigraram a utilizam. E dessa verdade faz parte integrante esta evidência imensamente triste e imensamente justa: milhares e milhares dos nossos compatriotas - e em particular os seus filhos - são felizes lá fora, ou pelo menos, já tão inseridos na trama dos povos que os acolheram que a ideia mítica do regresso a Portugal só a isso se resume.

Insinuar o contrário é mentir ou querer iludir-se, e era bom que uma boa parte da ideologia da assistência cultural ao emigrante tivesse em conta, mais do que é costume, uma realidade pouco grata ao nosso amor próprio de povo criador de povos, hoje solicitado a fundir-se em outros sem regresso possível.

Louvável ideia a de ir simbolicamente ao encontro de Portugal de uma diáspora inconsciente que acaba por se tornar definitiva. Louvável ideia também a de reajustar Portugal a si mesmo, descobrindo aquele ponto em volta do qual o sentimento de uma identidade melhor se polarize. É indiscutível que a Emigração, como tal, possa constituir esse famoso ponto de Arquimedes que em vão buscamos. Todavia, as comunidades dispersas pelo mundo fazem parte de nós e foi uma feliz ideia do Presidente a de reavivar uma presença ou um apelo que ao mesmo tempo nos unifica e nos torna menos sensíveis à nossa definitiva dimensão de «pequena casa lusitana». Talvez o ponto que buscamos e que engloba naturalmente as ilhas-comunidades dispersas pelo mundo se encontre sobretudo na descoberta de novos laços com os povos de expressão portuguesa, tão mal explorados, por enquanto. Mas, de qualquer modo, convém que não sejamos vítimas de miragens nem ilusões. No que diz respeito às comunidades, a sua tendência natural é para se fundirem no contexto, quase sempre avassalador, que as cerca.

Um autêntico esforço de presença cultural entre elas - e não apenas esporádicos acenos - permitiria, se fosse levado a cabo com constância e delicadeza, manter elos profundos e, por assim dizer, uma espécie de dupla nacionalidade não apenas sentimental mas cultural e moral. É evidente, contudo, que são

elos ameaçadores, precários e que de modo algum podem servir

para nos compensar miticamente, como o antigo império o fazia,

do sentimento intenso da nossa fragilidade, que é menos o da nossa física pequenez que o da nossa possível desvalia.

126 - 127

Por mais que custe não é a referência ao conjunto dessas ilhas

lusíadas em estado instável através do planeta que poderá ser núcleo da nossa nova identidade, mas apenas elemento moral dela. É preciso ser para ser uma personalidade, dizia Goethe.

O problema que temos connosco é entre Minho e Guadiana que

será resolvido, ou não. Precisamente, é a primeira vez há

quinhentos anos que nos está vedado resolver o nosso problema,

emigrando. Mesmo simbolicamente. Se a fundo e a sério nos

convencermos disso, talvez a questão da nossa identidade se

resolva por si. Talvez Portugal não experimente então, como um

imperativo moral - outros diriam, como nova versão do seu vezo

emigrante - celebrar como pendor e maravilha a sua famosa

calma pelo mundo repartida. Mesmo com o verbo camoniano para a

instalar no céu patriótico da memória pátria, essa alma - que

foi a dos tristes e humilhados e não dos repletos que nunca

emigraram - não se importará nada de ficar sentada para sempre

no limiar da sua própria casa, tornada inventiva e livre.

SOMOS UM POVO DE POBRES COM MENTALIDADE DE RICOS

Há algumas semanas, um engenheiro, responsável e responsabilizado na liquidação frutuosa dos erros dos outros, resumiu numa síntese insuperável a essência da realidade portuguesa: somos um povo de pobres com mentalidade de ricos.

Se tivesse acrescentado qualquer coisa como ricos pobres, ou

ricos imaginários, teria resumido oitocentos anos de história

pátria e dado uma última demão no diagnóstico célebre da nossa

«intrínseca loucura» lavrado por Oliveira Martins. Não sei se terá sido em função dele que o mais paradoxal dos nossos dinásticos partidos o tomou recentemente para patrono.

O comportamento descrito pelo lúcido engenheiro é tão orgânico que se tornou invisível, como tudo quanto é normal.

Apontá-lo é um insulto à nossa celebrada maneira de estar no mundo, que é, naturalmente, a melhor do mundo, por ser nossa e por não podermos conceber outra. Maneira que, aliás, é muito menos nossa do que nos apeteceria supô-la, quando lhe imaginamos as delícias, e que é simplesmente a da estrutura pícara criada na periferia do mundo burguês quando este começou uma ascensão que nós (portugueses, espanhóis, italianos, futuros clientes do socialismo mediterrânico...), por complexas razões, não pudemos acompanhar.

Um povo é um sistema, uma estrutura histórica orgânica, e não há razões éticas ou ideológicas capazes de o estruturar, distinguindo nele o negativo e o positivo enquanto atribuíveis, sem objecções, aos estratos sociais antagónicos que constituem uma sociedade.

128 - 129

Em matéria de mentalidade, esse repousante maniqueísmo sócio-ideológico é um fantasma. Basta ler com atenção Gil Vicente, o único autor português realisticamente desprevenido para o saber, mas a leitura de Eça, embora mais preceituoso e orientado, também não infirma o retrato global de Mestre Gil.

Num dado momento, a mentalidade nacional constitui um todo, instável e articulado segundo clivagens que correspondem à situação das classes que o compõem, mas um todo com leitura orientada segundo o estilo que a classe favorecida e dirigente lhe comunica. A ilusão de oposição de mentalidades (povo de um lado e burguesia ou aristocracia do outro) só radica no efectivo isolamento sociogeográfico em que o chamado povo viveu longo tempo. Mas, mesmo nesse isolamento, as ondas de choque oriundas do comportamento da classe dirigente acabam por reestruturar numa totalidade o que parecia desintegrado ou divergente.

1. O trabalho para o preto

Empiricamente, o povo português é um povo trabalhador e foi durante séculos um povo literalmente morto de trabalho.

Mas a classe historicamente privilegiada é herdeira de uma tradição guerreira de não-trabalho e parasitária dessa atroz e maciça morte de trabalho dos outros. Não trabalhar foi sempre, em Portugal, sinal de nobreza e quando, como na Europa futuramente protestante, o trabalho se converte por sua vez em sinal de eleição, nós descobrimos colectivamente a maneira de

refinar uma herança ancestral transferindo para o preto essa penosa obrigação. É mesmo essa a autêntica essência dos Descobrimentos, o resto, embora imenso, são adjacências. Hoje, com o suspeito illitchismo a servir de farol progressista,

esta colectiva fuga ao trabalho tem ares de profecia à rebours, serve de conforto aos herdeiros da fabulosa exploração do suor do próximo que tão lírica e contemplativa disposição lusa supunha e supôs, e sob outras formas, continua a supor. Na realidade, constituiu e constitui a trama da colectiva existência pícara que por necessidade inventámos tornando-nos esses pobres com mentalidade de ricos a que o nosso engenheiro se refere.

Seria de uma provocação sem alcance exaltar o trabalho em si ou a ética do trabalho (dos outros), independentemente do contexto social onde se insere, tal como a ideologia puritana do liberalismo a cultivou. Mas mais grave ainda é esquecer o que há de positivo nessa apologia que na origem traz o selo de uma democraticidade realista oposta ao divino privilégio de não fazer nada e de se glorificar com isso. O tardio rebate do Marquês de Pombal, que observara nações com classes dirigentes inseridas no processo de criação de riqueza, o fortalecimento, por exemplo inglês interposto, do sentimento de honorabilidade de que o Porto liberal será entre nós o símbolo, não puderam alterar substancialmente a tradição parasitária e pícara de uma nação sem ricos que justificassem (no contexto da época) sê-lo, e que só podiam dar, ao resto do povo, o exemplo, ao mesmo tempo fascinante e insultuoso, de um escândalo com foros de milagre a copiar e imitar como se podia. Dos caldos de portaria ao burocratismo apopléctico do século xx corre um fio que, por escondido, não é menos grosso e grávido de consequências. Colectiva e individualmente, os Portugueses habituaram-se a um estatuto de privilégio sem relação alguma com a capacidade de trabalho e inovação que o possa justificar, não porque não disponham de qualidades de inteligência ou habilidade técnica análoga à de outra gente por esse mundo, mas porque durante séculos estiveram inseridos numa estrutura em que não só o privilégio não tinha relação alguma com o mundo do trabalho mas era a consagração do afastamento.

2. U tradicional grito de pouca sorte

A célebre mentalidade milagreira portuguesa procede desta situação, em si não insólita, mas aberrante pela extensão e o tempo em que se prolongou. O resultado, o imediato gozo que proporciona, independentemente do esforço com que se alcança, equivalem à graça e ao milagre que num segundo restaura a ordem do mundo até aí desfavorável. A imprevidência histórica de que várias vezes demos provas desde Alcácer Quibir à Descolonização, a eterna surpresa que sublinha as catástrofes mais evitáveis, o nacional grito de pouca sorte com que comentamos os desastres que nós próprios elaborámos por inércia ou confiança infinita nas boas disposições da Providência, são só alguns dos aspectos com que mais brutalmente se manifesta a nossa riquíssima mentalidade de pobres milionários por direito divino. Tutti principi, como na Itália, onde tão comum commedia dellarte social serve, felizmente , para ninguém se tomar a sério como tal, o que não é o nosso caso, de gente que a bem dizer não visa mesmo ser rico responsabilizando-se nessa situação, mas apenas não ser tão pobre como o vizinho e suplantá-lo. É a função e o conteúdo formal da riqueza que importam, não a objectiva e tranquilizante vontade de poderio que ela assegura. O comportamento sinistramente ostentatório e bárbaro que William Beckford notou na nossa aristocracia portuguesa que frequentou não tinha mais função que a de se extenuar na pantagruélica exibição da sua diferença em relação ao comum povo esfomeado. Essa gente que era a nossa nobre gente não celebrava nenhum ritual de posse ou gozo feliz da sua existência, mas afirmava apenas, para o exterior, a satisfação vil de um privilégio.

Essa aristocracia não estava em condições mínimas de fazer um uso humano do abuso económico e social que representava. A função de aparato e de aparência esgotava toda a sua realidade por não haver no espaço social português termo algum de comparação que pudesse constituir uma crítica implacável desse estil o de vida sem objecto próprio, pois a Corte, imobilista e grotesca, também o não exemplificava.

3. O aparato e a aparência

Assim se foi desenhando o perfil do estranho teatro de segunda mão, sempre em atraso de uma peça, que foi o da nossa sociedade romântica tal como no-la descreve na sua obra capital José-Augusto França. Simplesmente, a função de aparato e de aparência até então confirmada nos limites de uma casta mais ou menos anacrónica e ignara alarga-se com a promoção da burguesia à classe dirigente e começa pouco a pouco a tocar a pequena e média burguesias, como toda a poesia de Cesário, deslumbrado e fascinado pelos reflexos sociais desse aparato, de sobra o documenta. E assim, lenta e inexoravelmente, a mentalidade de uma classe ociosa e sem finalidade transcendente, desce e se infiltra nos interstícios da sociedade portuguesa no seu conjunto como sociedade em perpétua desfasagem entre o que é e o que quer parecer, desfasagem até certo ponto comum a todas as sociedades existentes, mas não como a nossa, sacrificando, até aos limites da inconsciência, o que é, ao que quer parecer.

Arcaica e estratificada a certos níveis, a sociedade portuguesa oferece, por contraste, uma extraordinária mobilidade psíquica, ou antes, uma comum disponibilidade para que os indivíduos que a constituem ocupem nela as mais imprevistas funções. No curioso far-west em que nos convertemos - depois de séculos de clausura sociológica - a predisposição crónica do efeito de aparência eclipsa quase por completo a crítica e o contrapeso que a avaliação mais correcta das exigências da realidade e das capacidades para a satisfazer importa.

132 - 133

Em princípio, todo o português que sabe ler e escrever se acha apto para tudo, e o que é mais espantoso é que ninguém se espante com isso. A recente campanha presidencial, num domínio que, por vago, não é menos pertinente, mostrou até que ponto o hábito da irresponsabilidade e o culto espontâneo do narcisismo , como tais glorificados, não encontram no juízo público a sanção que seria normal, mas o aplauso vertiginoso.

4. Portugal, uma mina para Freud...

É pena que Freud não nos tenha conhecido: teria descoberto, ao menos, no campo da pura vontade de aparecer, um povo em que se exemplifica o sublime triunfo do princípio do prazer sobre o princípio da realidade.

Talvez não ficasse admirado se conhecesse, mesmo pela rama, uma das menos repressivas educações infantis que existem e tanto entusiasmaram Sartre quando observou a análoga, a vizinha Espanha. Adulação permanente e espectacular da criança-rei (sobretudo o macho), porta aberta para as suas pulsões narcisistas e exibicionistas, ausência de perspectiva social positiva , salvo a que prolonga a afirmação egoísta de si, tais são os mais comuns reflexos da educação portuguesa, defesa natural de mães frustradas nela pelo genérico absentismo e irresponsabilidade paternos. A contrapartida desta realeza que converte cada adolescente (macho) na famosa espécie dos matões cara ao nosso Épico, traduz-se numa indefinição do espaço humano que nada limita e define senão a vontade oposta, e dá origem a uma sociedade que, sem paradoxo algum, suscita e impõe uma violência estatal que, exteriormente, equilibra essa fictícia realeza individual.

Nada há na educação portuguesa - sobretudo hoje que a também exterior mas efectiva pressão ética de ordem religiosa naufragou - que contribua para a existência de um comportamento tanto quanto possível autodeterminado e equivalente, salvo o que nesse sentido existe na afeição maternal. A sociedade portuguesa não é a única que vive sob o modo de uma quase total exterioridade e em obediência ao pendor irresistível de ocupar nela o lugar que implica o mínimo de resistência e o máximo de promoção social segundo a norma do parecer, mas é certamente uma das mais perfeitas no género. E será decerto pouco provável esperar, antes de longos anos, da almejada sociedade socialista a construir, uma mudança consciente naquilo que não é da ordem do político, embora o implique, mas da ordem obscura e de trama quase orgânica da mentalidade. Mas se essa mudança não é uma utopia, só pode esperar-se da transformação da mentalidade económica e social coadjuvada com uma prática pedagógica digna de uma sociedade anti-individualista, antiegoísta, como, em princípio, uma sociedade socialista deve ser.

5. Para uma transformação da mentalidade

A mentalidade de ricos sem vintém faz parte dessa estrutura global e nem sequer o desmentido óbvio da realidade ou a eminência da catástrofe são capazes de a fazer recuar.

Quem pode estranhar que durante dois anos um país inteiro, sabendo-o, viva acima das suas posses, se é esse - sobretudo nas cidades, como em Lisboa, em que a regra do parecer é imperativa - o padrão, tirado a milhares de exemplares, e o estilo de vida, dos particulares? Não só dos chamados cricos que mesmo ao seu nível estão habituados também a uma espécie de picarismo de alto coturno, mas de todas as camadas da população que não apanharão jamais um autocarro quando podem apanhar um táxi. Há dois anos que se desenha e avoluma a já

agora dramatizada crise em que famílias inteiras, das que é costume chamar modestas, gastam num almoço, calmamente,

134 - 135

o décimo do que um dos seus membros pode ganhar por mês. Os exemplos são inumeráveis e impressionam, sobretudo, quem os observa a partir e por comparação de comportamentos estereotipados de povos considerados, e a justo título, povos ricos. Se do comportamento particular passamos para o oficial,

o panorama não se altera.

6. A vocação ostentatória permanece

A vocação ostentatória e boémia da nova classe política, militar e civil passa as raias do entendimento e só em termos freudianos pode ser compreendida. Nos tempos oficialmente económicos do mal falecido fascismo, o regime organizava em permanência sumptuosos banquetes publicitários (centenários, congressos, celebrações de tudo, canonizações de obscuros bispos de séculos em que Portugal não existia) destinados a comprar as consciências mais delicadas da democracia ocidental. Os que assistiam a esses ágapes podiam lembrar-se deles e evocá-los com trémulos na voz passados quinze anos, e os que os davam, convertê-los em efemérides glosadas em tom épico nas colunas do Diário de Notícias, dO Século ou do Diário da Manhã. A eterna ingenuidade dos profissionais dela podiam imaginar que no dia em que esse regime do privilégio insolente e do arbítrio puro desaparecesse, essa escandalosa exibição para Europa ver cederia o lugar a uma democrática, austera aplicação dos dinheiros públicos. Engano puro: ninguém

ousa apresentar a conta dos inumeráveis gastos de tipo sumptuário e exibicionista que os novos ricos da política nacional acharam por bem efectuar. Se a título individual a nossa mentalidade de ricos nos obriga a contorsões caras, mas com juros à vista, a título oficial, a mesma mentalidade opera

sem entraves e a responsabilidade dissolve-se ao abrigo da vaga rubrica dos interesses superiores do Estado.

136

A Primeira República nascera austera, como o muito democrático

comportamento de Teófilo o ilustrou. A segunda, que se quer revolucionária e socialista, nasceu ávida e esbanjadora como se o famoso tesouro do fascismo fosse herança pessoal da nova

classe dirigente e não precário e precioso bem público. A austeridade pode ser um álibi, mas a falta dela não é prova de revolucionarismo. A demagogia política e o reflexo estrutural que nos caracteriza combinaram-se para produzir o fenómeno pasmoso de alimentarmos a máquina económica com o dinheiro dos outros, gasto alegremente como se fosse nosso. Mas é escusado pensar que a metamorfose da maravilhosa revolução dos cravos em degradado banquete dos cravas, para o etiquetar com a vulgaridade que merece, se deva nominal e grupalmente a alguém. É uma culpa anónima, uma maquinação de poderes obscuros, uma pouca sorte que nada tem a ver com a mentalidade colectiva tantas e tantas vezes ilustrada. Culpados não existem, e sobretudo entre quem parecia lógico que o fosse.

Todavia alguém terá de pagar, cedo ou tarde, o preço que a aparência exige para ter um mínimo de realidade. Esse alguém é bem conhecido: chama-se povo, o povo que efectivamente trabalha e para quem, como escrevia Goethe, a maioria das revoluções que se fazem em seu nome não significam mais que a possibilidade de mudar de ombro para suportar a costumada canga.

137

A IMAGEM TEOFILIANA DE CAMÕES

... é esta aspiração misteriosa que conserva Camões nOs Lusíadas (a do vago espírito profético tradicional...), conciliando da maneira mais harmoniosa a concepção individual com os caracteres da criação anónima.

TEÓFILO BRAGA HiStÓria de Camões (1873).

Quando o jovem Teófilo, com a mesma ambição romântica que o levara a tentar a Visão dos Tempos, dá início à História da Poesia Portuguesa do Século XII a XVI, Camões é já há muito para o século xIx um mito cultural e cívico de primeira grandeza, o Poeta de quem duas comissões oficiais buscam em vão os fabulosos ossos. Mas este mesmo estatuto de exemplaridade o subtrai a qualquer perspectiva digna do grande século da História. A herança iluminista e o fervor romântico liberal - em geral opostos quanto ao valor poético da obra - não cuidam de o ler e compreender como momento irrepetível de uma aventura global do espírito humano. Para José Agostinho de Macedo, como para Castilho - mas igualmente para Garrett - Camões é um contemporâneo. Contemporâneo ultrapassado para os dois primeiros, contemporâneo tutelar e, por assim

dizer, eterno, para Garrett, que nele se revê, antecipa e frui, exemplo de vida, de glória, de paixão e imortalidade. Culturalmente, pois, para a maioria do público cultivado do século, Camões vive numa espécie de isolamento intemporal ou de abstracta perspectiva, estereotipado Príncipe dos poetas lusos, no meio de outros menos lidos do que ele o era então e pouco era.

Publicado na página literária do Diário de

Lisboa,

em 30 de Novembro de 1972.

138

Na sequência dos estudos consagrados à poesia portuguesa anterior a Camões, Teófilo Braga propunha-se, naturalmente, integrar o autor dOs Lusíadas ao vasto conjunto já estruturado, subtraindo-o, enfim, a esse tradicional estatuto abstracto e vago. Estava-lhe pois reservada, de direito próprio, a primeira visão global e moderna da aventura camoniana, pelo menos em língua portuguesa. Os fados, ou o também então jovem Oliveira Martins por eles, decidiram de outra forma. A primeira visão integral e integrada da poesia camoniana como realidade cultural e simbólica coube ao futuro autor da História de Portugal. Por tê-lo sublinhado, Antero de

Quental será acusado por Teófilo de sinistros desígnios e receberá em troca uma das mais desapiedadas respostas que o nosso génio polémico tem suscitado. Teófilo não podia perdoar a Antero o artigo incisivo dedicado à sua Teoria da História da Literatura Portuguesa, no qual se demolia a sua concepção de uma mítica raça moçárabe - a nossa raiz étnica, segundo Teófilo - destruindo assim a ideia-força que estruturava a construção crítico-literária do fundador da História da Literatura Portuguesa. Mas, porventura, perdoaria ainda menos que no mesmo artigo Antero apresentasse como modelo de interpretação histórica e filosófica em matéria literária o ensaio de Oliveira Martins acerca de Camões e a sua obra, em relação à sociedade portuguesa e ao movimento da Renascença publicado em 17. Não estranhará pois que, quando um ano mais tarde, Teófilo imprime a primeira parte da sua História de Camões considere como nula e não existente a anterior obra de Oliveira Martins. Embora não reivindique para o seu estudo, sob o plano erudito, um carácter inovador - o que era difícil depois da obra do Visconde de Juromenha em que se baseia - escreve, tranquilamente, no Prefácio: «Camões teve até nossos dias a felicidade de ter escapado às interpretações teóricas; esmagado sob os comentários do século XVII, aformosentado (sic) pelas patrióticas fantasias do século xIx,

139

é necessário um grande esforço para tornarmos a achar a natureza. Da tentativa de Oliveira Martins, que tinha a pouca sorte de não ser erudito francês, nem sábio alemão, nenhum traço.

Embora curioso, se bem que luso reflexo muitas vezes repetido, o gesto de Teófilo tem a sua explicação. Não só se terá sentido subjectivamente defraudado pela antecipação de Oliveira Martins, como tem consciência de não mentir ignorando antecessores, na medida em que sabe que o seu estudo é filho de um outro espírito e se funda sobre princípios diversos dos de Oliveira Martins. Com efeito, tal como Antero o sublinhara, a perspectiva de Oliveira Martins é sobretudo a do filósofo da História ou, talvez melhor, do sociólogo da Civilização. A de Teófilo é, com mais propriedade, a da história literária, tal como a primeira metade do século, filóloga e erudita, a fora erguendo, atenta ao documento, à génese biográfica, às influências, mas igualmente ávida de explicações sistemáticas, orgânicas, capazes de entrelaçar o fenómeno literário com o movimento geral da Civilização. Preparando-se para a docência universitária com aplicação desordenada e infatigável, Teófilo, animado de longe pelo incentivo de um Littré e os exemplos da nova história literária, e espicaçado de perto pela suma que o vizinho Amador de los Rios estava consagrando à história da Literatura Espanhola, só podia ter o livrinho de Oliveira Martins na conta de ensaio mais ou menos sério. Ora, mau grado as diferenças de metodologia e perspectiva, qualquer leitor pode verificar que existe entre as duas imagens camonianas mais do que um ar de família. Será curial explicá-lo, menos em termos de pessoal influência não confessada, do que em termos de comum inserção dos jovens Teófilo e Oliveira Martins numa imagem do Renascimento e do espírito que o animou, profundamente remodelada desde Michelet a Burckhardt.

140

É essa imagem que os ajuda a compreender em termos originais em que sentido Camões é a expressão épica da Idade Moderna e o momento supremo da autoconsciência nacional. O que distingue

as duas perspectivas diz respeito à diversa compreensão dessa mesma modernidade, mas igualmente à diversa compreensão do destino pátrio, tanto no passado como no presente. Inútil falar em estilo a propósito de Teófilo, embora haja dispersas, através da História de Camões, páginas ou passagens notáveis. Mas não estava na sua mão emparceirar com aquele que, já no seu primeiro escrito público, se anunciava como o mais imaginativo e brilhante dos nossos ensaístas de todos os tempos.

A compreensão de Camões, por parte de Teófilo, tinha fatalmente - a menos de total incoerência - de representar para o autor das epopeias da Raça Moçárabe e da escola nacional - que tais epopeias constituiriam - um sério problema. Aparentemente, Teófilo Braga não o ilude. Não subordina ele a História de Camões à rubrica mais vasta de escola italiana que no Épico culmina? Mas se Camões é o exemplo acabado da poesia cultivada e culta, como inseri-lo positivamente na história da poesia nacional e justificar o seu lugar «de maior poeta da Idade Moderna», para quem professava, como Teófilo, a teoria da espontaneidade orgânica e genial das grandes criações? Como conciliar a sua teorização em prol do germanismo visceral da famosa raça moçárabe responsável pelo que há em nós de original e autêntico, e o latinismo confesso da inspiração camoniana? Teófilo não parece ter consciencializado tais aporias, mas elas estão presentes ao longo dos seus três grossos volumes e embaraçam a cada passo as suas análises críticas e ideológicas, tanto como turvam e perturbam a sua imagem da criação camoniana.

Glosou-se e demoliu-se com convincente argumentação (Antero, Pinheiro Chagas) a abstrusa hipótese da raça moçárabe, origem, fonte e húmus das virtudes criadoras da nossa cultura.

Na verdade essas refutações, talvez irrespondíveis no plano da história ou da razão, não atingem a intuição central da visão histórico-literária de Teófilo Braga. Bem mais importante que essa ridicularizável raça moçárabe é a função que ela cumpre na perspectiva de Teófilo. Sob ela jaz o mito, bem mais interessante, da espontaneidade cultural, da inspiração orgânica, que na boa tradição romântica caracteriza a existência artística das expressões autenticamente originais de um povo. É para o encarnar historicamente que Teófilo inventa a sua famigerada raça moçárabe, cuja função não é diversa que a atribuída, com maior verosimilhança etnográfica,

ao celtismo, por Oliveira Martins. Num caso e noutro trata-se de marcar a diferença genética e por via de consequência - dado o valor de autenticidade ao que é inconsciente e orgânico - estética, entre as criações sem aparente ou real mediação cultural, e aquelas que de visível feição relevam de uma influência, de uma tradição, de um voluntário e individualizado confronto ou imitação, em suma, a diferença que separa uma obra como Mio Cid e Os Lusíadas. A exigência e o radicalismo de Teófilo em matéria de espontaneidade histórica - e por consequência cultural - são de tal ordem, que o levam a concluir pela inexistência de uma verdadeira poesia nacional (salvo de fragmentos), entre nós. Portugal nasceu adulto, sem infância consciente e divina, ostentando no berço, como ele diz, uma vocação cosmopolita, análoga à do povo romano. «Portugal constituiu a sua independência em uma época em que a fecundidade profunda das criações da Idade Média estava terminada; foi por isso que entrámos logo em uma actividade histórica, e já não era tempo nem de criar nem de elaborar essas tradições fundamentais donde se derivam as epopeias, e que produzem as literaturas», escreve Teófilo. Fiel ao seu propósito inscreverá os trovadores galécio-portugueses na escola provençal e continuará o panorama da nossa poesia sempre sob rubricas cosmopolitas, tradição já com precedentes e que nunca mais se perdeu.

Com tais pressupostos parecerá empresa impossível explicar o aparecimento dOs Lusíadas em plena época humanística, não-orgânica, incapaz, por definição, de servir de assento à criação literária orgânica entre todas que é uma Epopeia digna desse nome.

Sem que Teófilo o explicite nunca, tudo se passa na sua História da Poesia Portuguesa como se se tratasse de um drama, de um combate entre a expressão literária consciente (praticamente a totalidade do que chamamos «literatura)» e um Inconsciente Cultural que, por sê-lo Permanece invisível ou serve de mítica referência, mas que concretamente pode ser apreendido no que de popular (e de certo modo recalcado) podemos ainda misteriosamente aperceber. Tudo isto, de funda raiz romântica e que pode ser retomado até em termos da mais pura e actual vanguarda crítica, é em Teófilo bem brumoso, mas só semelhante leitura permite organizar a sua caótica mas não incoerente perspectiva da Literatura Portuguesa. De resto, não

menos brumosas, essas intuições flutuam hoje ainda bem vivas à superfície de avantajadas construções críticas. É de dentro desta visão que se pode compreender a exaltação da obra de Gil Vicente e, de maneira mais complexa e sinuosa, a de Camões, embora não seja fácil, à primeira vista, justificar um bom número de asserções teofilianas de ordem geral na luz dessa exaltação. Quando se escreve, a sério, que «a Idade Média foi o período da história mais profundamente poético e talvez o último em que a humanidade foi criadora» que pode significar o epíteto de «Homero das línguas vivas» atribuído por Humboldt a Camões e por Teófilo aplaudido? Quando se afirma que «tivemos a Renascença, mas pelo seu lado inorgânico, exterior e formal sem a compreendermos; donde resultou ser incompleta essa Revolução, que realizou a liberdade política e civil, mas que matou de modo mais absoluto a liberdade de consciência,

princípio dessas outras liberdades, não deixando penetrar em Portugal as ideias da Reforma», como é possível compreender e admirar ao mesmo tempo aquele que profunda e não apenas formalmente participou nessa mesma Revolução abortada?

A resposta é simples: Gil Vicente e Camões são grandes porque fundaram a criação literária sobre a base orgânica e fecunda da tradição nacional. O nunca negado medievalismo vicentino insere-se, sem dificuldades de maior, no esquema teofiliano, herdado de Garrett. Mas Camões? Uma concepção larguíssima, mas defensável, do que seja tradição nacional, vai permitir a Teófilo conciliar o internacionalismo humanístico da poesia camoniana - visível e sensível, sobretudo no plano formal - com a necessária inspiração nacional. Nesta inspiração nacional, como na tradição que ela origina e a prolonga, Teófilo Brága vê menos um núcleo temático particular ou uma herança conscientemente assumida de formas e técnicas poéticas que um enraizamento sui generis na psicologia profunda, na maneira de ser característica da alma portuguesa. O Camões lírico encontra a sua justificação enquanto herdeiro e máximo poeta da vocação amorosa ingénita dos Portugueses. A roupagem petrarquizante ou platónica (que Teófilo não distingue) refina apenas uma consciência universal particularizada, não a inventa. Para Teófilo, o erotismo nacional é apaixonado e místico e esta característica do génio amoroso dos portugueses explica, segundo ele, a conjunção feliz com o platonismo, descrito curiosamente como um idealismo vago de contemplação filosófica e de devaneio sentimental. Não há, pois, contradição entre a inspiração orgânica, racial e a influência cultural humanista, descrita, por outro lado, sob cores pouco propícias.

Melhor ainda: é Camões afinal quem institui em mito o erotismo sentimental português, explorando, como ninguém o fizera ainda, a sua recôndita singularidade. Teófilo não deixa de se abonar com a célebre passagem da Canção XI:

As lágrimas da infância já manavam Com uma saudade namorada;

O som dos gritos que no berço dava É como de suspiros me soava.

Assim, a Cultura, quer dizer, Petrarca e o platonismo místico, serviram a Camões para reencontrar a verdade sempre presente da experiência nuclear da nossa sensibilidade e através dela para aceder a uma fundura lírica que, segundo Teófilo, faltava à poesia portuguesa desde D. Dinis a Bernardim, devido, escreve, à exclusiva influência averroísta, que dominou em Portugal durante toda a Idade Média. Que este insólito juízo acerca da nossa poesia medieval não nos espante, nem por si, nem pela contradição gritante que supõe quando nos lembramos da apologia habitual da Idade Média.

Teófilo nunca superou ou conciliou certas intuições ou informações eruditas que recebeu na sua formação, entre elas as que dizem respeito à Idade Média, como idade criadora e orgânica, e à Renascença, como movimento cultural libertador das várias trevas dessa Idade Média... Nos seus juízos acerca da poesia lírica de Camões as duas imagens misturam-se inextricavelmente. De um lado há a naturalidade do seu lirismo - entenda-se a sua fidelidade ao fundo nacional, medieval e pré-medieval - e do outro a erudição do século XVI que, nas palavras do historiador e crítico, não conseguiu atrofiar tal naturalidade, o que não aconteceu justamente com os outros seus contemporâneos. Ora, se se busca a explicação de tal originalidade, não se encontra outro factor que o da profunda assimilação do espírito do Renascimento, descrito pelo mesmo Teófilo como «libertador do sentimento e panteísta», hostil ao ascetismo e à intolerância católicos. Em que ficamos?

O gosto romântico da antítese e o maniqueísmo político de Teófilo, o seu ódio sem nuances ao «catolicismo jesuítico»

e ao cesarismo emprestam à visão teofiliana de Camões e da sua época certos traços de inegável primarismo, pouco coerentes com o espírito de compreensão histórica de que é igualmente ardente operário. Mas o poeta que havia em Teófilo e a verdade

parcial que assiste ao seu próprio ódio e obsta, felizmente, a

que tombe no limbo da erudição neutralista e exangue, redimem-no de muita queda e permitem-lhe, ao fim e ao cabo, desenhar uma imagem do lirismo camoniano plena de intuições originais e de traços que toda a exegese posterior, de Hêrnani

Cidade e Fidelino de Figueiredo a Jorge de Sena, passando por António José Saraiva, retomará. cAlma da Renascença imersa no terrorismo de uma sociedade católica, sente o deslumbramento da vida diante da revolução científica que se passava na Europa; é a observação dos fenómenos da natureza que leva Camões a fazer pela admiração o processo sacrossanto da sua reabilitação, e a considerar o amor não um crime contra o ascetismo, mas o meio por onde a inteligência se eleva à compreensão da unidade universal. Neste esforço para dar razão

à sua liberdade e afirmar o princípio do individualismo, há momentos de desalento, que o poeta traduz pela melancolia e o sábio pelo cepticismo; Camões faz a aliança destes dois sentimentos, que o tornam um dos primeiros líricos da Renascença. que Teófilo atribua ao platonismo um panteísmo que mais convém ao neoplatonismo, importa pouco quando se verifica que as suas referências culturais, muitas vezes abnóxias ou aproximativas, não lhe vedam o acesso à compreensão profunda da Obra camoniana: «O espírito da Renascença provoca-lhe esse vago desalento, que era a necessidade de alimentar o senso da realidade. O sentimento de

perfeição na forma foi dirigido em Camões pela educação cristã

para o êxtase do amor divino, para paixão mística. Finalmente,

a filosofia do platonismo recebida nas escolas, na corrente

intelectual e artística do século xvi, pelos poemas líricos da

Itália, incutiu-lhe o panteísmo do sofrimento, em que a

natureza, como animada é chamada para a comunhão da desgraça,

e em que também o amor serve para inspirar a obra de arte,

onde pela realização do belo se consegue atingir a expressão

da generalidade humana. Tais são os caracteres com que Camões,

dentro do seu século e obedecendo às influências dele, expôs fragmentadamente e quase de um modo inconsciente a filosofia do Amor , contida nos seus Sonetos, Canções e Elegias. Ele viaja através desses mundos de trevas e de amores, de êxtases e golfões, dirigido por Petrarca, mas nos momentos dos mais

duros transes somente acompanhado pela verdade da sua alma.» Quem esperaria este tom e esta penetração profunda, do denegrido Teófilo, estes acentos onde não será difícil aos conhecedores, como o nosso amigo Joel Serrão, vislumbrar temas caros ao autor dos Cavaleiros do Amor?

Mais difícil de integrar à sua Poética é, para Teófilo o autor de Os Lusíadas, poema humanístico, por excelência. Como se havém o seu famoso ponto de vista étnico, confrontado com essas oitavas cheias de ressonâncias virgilianas e renascentistas, em perpétuo vaivém entre a mitologia clássica e a aventura histórica moderna? Como se salvará o Canto camoniano da reprovação em que incorrem a seus olhos «o servilismo da imitação grega e romana», hábil na conversão de crónicas em epopeias académicas? A solução de Teófilo é original: Os Lusíadas exprimem a realidade histórica nacional no momento em que Portugal toma consciência da sua própria singularidade e esta singularidade advém-lhe da sua acção como descobridor de mundos, acção que por sua vez e de maneira quase física instala os seus actores em plena e irrefutável universalidade. Antes das Descobertas, Portugal possui existência histórica e política empíricas - uma entre várias - mas não é um individuo, uma forma afectada e posta em relação positiva e dinâmica com o sentido e o destino da Humanidade. A autoconsciência nacional surge com João de Barros e é elevada à sua potência última por Camões.

A Epopeia camoniana inventa-nos à rebours essa existência plena que não fomos nem tivemos senão como aspiração. De portugueses tornámo-nos lusitanos, tribo lusíada predestinada ao futuro fabuloso que nas Navegações se tornaram presente. Na ausência de vida mítica onde o canto orgânico se enraíze, é o Poeta mesmo que transfigura o acontecimento que a isso se prestava em mito, não só pela consciência sublimada da sua importância universal, como pela sua integração numa visão simbólica do destino pátrio, concebido como uma sucessão profética de actos heróicos através dos quais, com a lentidão das coisas destinadas a durar, se concretizou a missão universal de um pequeno povo. Assim, o que poderia haver de artificial na vontade consciente de elaboração de um canto épico, é redimido na interpretação de Teófilo pela pressão desse vago espírito profético tradicional que Camões recebe dos vários episódios lendários do passado português. Isso basta para que Teófilo, mau grado todas as suas diatribes contra a epopeia humanista, exceptue Camões e reconheça que ele, e ele só, «conciliou da maneira mais harmoniosa a concepção individual com os caracteres da criação anónima».

«Como Virgílio, Camões não fez a sua epopeia exclusivamente de

um facto histórico, mas tomou um centro em volta do qual agrupou as poucas tradições nacionais que pôde alcançar.»

Se todas estas razões sossegam o teórico crítico, estão longe de justificar o lugar ímpar que Os Lusíadas ocupam no universo literàrio moderno para Teófilo. A razão última do seu entusiasmo pela Epopeia não reside nessa conciliação mais ou menos satisfatória de que o Poema seria exemplo entre as exigências da sua poética da criação consciente e as opostas exigências de uma Idade Crítica. Sobre que repousa então o milagre literário do impacte da Epopeia, para ele indiscutível? Teófilo Braga alude uma vez, mas sem insistir, à «poderosa organização artística do Poeta».

Esta indicação abre para um tipo de crítica que não foi, nem podia ser seu. A Arte é para Teófilo expressão de algo, não original irrupção da própria expressividade. A Epopeia, pelo facto mesmo de nos entusiasmar, supõe um fundamento objectivo, um sentimento vivo que a estrutura , como na Lírica supunha a presença do Amor, sentimento universal vivido com colectiva originalidade.

Analogamente, é o sentimento pátrio que estrutura e se consubstancia nOs Lusíadas. Pode dizer-se mesmo que é o Poema quem realmente o inventa. Teófilo encontra não poucas dificuldades para nos mostrar como a Carne - esse sentimento pátrio - se fez Verbo. Mas nenhuma para mostrar como o Verbo camoniano se fez Carne a ponto de nos servir de Pátria, como aos Judeus a Bíblia, quando já a não tínhamos. Esta potência de Pátria que no poema se inclui, o facto inegável de ter servido de inspiração patriótica durante o eclipse mortal da nacionalidade, é para Teófilo a prova experimental, a justificação suprema da sua realidade épica e da sua originalidade. A paixão nacional investida na sua leitura basta para o constituir em Mito. Os Lusíadas só existem em função dessa paixão que ressuscita sem cessar aquela, imortal, que o concebeu. É por isso que Teófilo pode terminar a sua História de Camões pondo em relação a compreensão profunda do Poema e a verdade e a intensidade do sentimento pátrio esclarecido. Incorporado à substância do nosso viver histórico, o Poema reflectirá fatalmente a diversa relação que ao longo do tempo mantivemos com o nosso Destino. A do século XIX foi dolorosa, ardente e apaixonada, consciente até ao desespero da fragilidade do nosso estatuto histórico de povo independente. Por isso mesmo de Garrett a Teófilo, Passando por Oliveira Martins e Antero, o Poema adquiriu o perfil da última ratio regum, de argumento supremo da nossa

existência ameaçada. A exegese que suscita, a erudição que requer, não podem amparar-se à de outros textos.

149

A visão teofiliana de Camões, acaso discutível nos seus pressupostos estéticos ou aventurosa nos detalhes eruditos ou biográficos, marca um momento particularmente importante não só da exegese camoniana, como da autognose que através dela o século XIX vai elaborando. É uma visão de combate por uma certa visão do nosso Passado, eivada de certas ilusões do século, mas atravessada por um intenso e nobre fervor patriótico, orientado para o Futuro. Camões é o momento ideal desse Passado. Retemperar-se nele para a crença e para a indignação é para Teófilo ressuscitar, reinserir-se naquele Renascimento efémero na história e eterno na memória que para nós só fulgura com imperiosa violência e exemplo nas estâncias camonianas. Bem pode, sem favor, inscrever-se a sua crítica entre aquela erudição inspirada a que se referia o seu antigo amigo Antero, ao caracterizar com rigor e felicidade o novo tipo de compreensão histórica e erudita inaugurado pelo século XIX.

150

CAMÕES NO PRESENTE

Do espírito das comemorações Ii

J. BLANC DE PORTUGAL

Mas vós, musas,
aos vossos das injúrias dos tempos segurais

Ode apócrifa

Em 1880, o centenário da morte de Camões serviu, não sem sucesso, de máquina de guerra ideológica contra a Monarquia e o conjunto de valores ou de referências a que se identificava ou a identificavam. Uns sessenta anos antes, o mais brilhante espírito da primeira geração liberal portuguesa tinha convocado igualmente os manes de Camões e sob a sua protecção colocara a então nascente Liberdade. Nisto de invocação às musas celestes ou pátrias, como disse Pessoa, tudo depende do evocador e do evocado. O evocado, quando se trata de Camões, há muito constitui, por direito próprio, a referência unânime do que pode chamar-se, com toda a ambiguidade, o espírito nacional.

Pelo seu lado, ao menos em princípio, não há, pois, problema. Quanto às evocações e aos evocadores é um outro cantar. Não está no poder de ninguém o impedir que, sob os mais

variados pretextos ou em momentos que justifiquem particularmente a exaltação da sua memória ou exemplo, uma obra ou figura sirvam apenas os interesses de um ambíguo presente que através desse ritual se sacraliza. De todas as tentativas de assimilação e apropriação pelo presente do capital afectivo e ideológico que certas figuras do passado representam, nenhuma parece mais legítima e natural que a que tem Camões como objecto.

*. Publicado na página literária de A Capital, a 3 e 10 de Maio de 1972.

Celebrando-o, a nós, como entidade colectiva, nos celebramos. Mas, por isso mesmo, celebração alguma é mais melindrosa nas suas formas e no seu espírito que aquela que por definição pretende comemorar a Obra onde todos temos parte. Quer dizer que não podemos comemorar-nos nela uns mais que outros e, ainda menos, uns contra os outros.

Camões não pertence a ninguém, mas na medida em que emprestou forma à existência e ao ser ideal da pequena casa lusitana, e assim a subtraiu à informe existência histórica empírica, a ele pertencemos. O que convém é saber como Camões e a sua obra, em particular Os Lusíadas, não são uma realidade intemporal e de significação unívoca. Deslocá-los, arbitrariamente, da sua significação própria, enquanto expressão exemplar de um momento da nossa existência histórica e da aventura mais vasta da expansão do Ocidente, para a falsa eternidade de um mito moral, histórico e ideológico cujas bases continuariam intocáveis, é celebrá-lo às avessas, querer que o dividido presente nosso tenha a claridade sublimada de um passado irrevogável no seu ser e nas suas coordenadas espirituais. Foi por pensar talvez assim que Antero de Quental adoptou uma atitude reticente em relação à comemoração teofiliana-jacobina de 1880. Parecia-lhe uma confiscação abusiva do espírito que sustentava a Obra camoniana, bem pouco afim, segundo ele, do que enformava o então incipiente militarismo republicano. Na sua literalidade anacrónica, a ideologia do sumo cantor da Fé e do Império mais propícia lhe pareceria a uma apropriação por parte da sonambúlica classe dirigente da Monarquia.

De um ponto de vista ideal Antero não deixava de ter razão: Teófilo celebrava menos Camões que um certo combate político em busca de cobertura enobrecedora. Todavia, a célebre comemoração teofiliana-jacobina não tinha - não teve - apenas essa suspeita feição que ao rigorismo de Antero repugnava,

nem como única motivação uma hipócrita estratégia ideológica de que Camões era o ocasional e providencial pretexto. O amor sincero de Teófilo pela obra de Camões é inegável, e só isso bastaria para justificar o seu fervor celebrante. De maior interesse e alcance é supor, contudo, que o historiador da literatura e os seus correligionários políticos, através do Épico e sem pensar traí-lo, buscávam menos uma caução que uma ilustração para uma nova concepção dos interesses reais do povo português e da espécie nova de amor pátrio que lhe correspondia.

Nessa nova concepção de «patriotismo» não via Teófilo, aparentemente, contradição alguma com a «Fé e o Império camonianos». A Fé camoniana volvera-se positivismo e o Império esperava precisamente do novo ideal patriótico uma atenção que a Monarquia descurava.

Deste modo, nem subjectiva nem objectivamente a celebração camoniana lhe poderia parecer inadequada ou hipócrita. Tratava-se de uma confessada e aberta actualização de Camões. De resto, desde 1867 que a presença camoniana estava materializada da mais evidente maneira: o Épico no seu hábito de pedra gloriosa habitava entre nós.

Diferente era, naturalmente, o género de homenagem em que um Antero e um Oliveira Martins podiam pensar. Para eles a única homenagem insuspeita que a Camões se deve é a leitura—o que se chama ler - do seu livro imortal, o que supõe, claro está, a criação de uma Cultura onde o Poema possa ser vida efectiva do espírito e não referência ritual e fonte oca de um patriotismo obtuso interesseiro. Menos idealista (ou mais «realista...») Teófilo supunha - e acaso não se enganava - uma boa romagem à estátua não seria inútil para um povo que na sua quase totalidade não sabia ler, esperando sem dúvida da imagem o milagre, sempre plausível, da conversão da pedra em pão do espírito.

Triunfou Teófilo e o seu cortejo cívico e com ele uma versão de Camões-Liberdade que não sendo a única possível, nem talvez a mais adequada à letra do autor de Os Lusíadas, significava que o cantar da antiga lusitana liberdade passara das mãos da camoniana Majestade para o Povo, fonte dela. Mesmo idolátrica, a comemoração teofiliana não era, no fundo, tão desfigurante, como os mais exigentes, mas menos sintonizados com o fervor popular - sobretudo lisboeta - o imaginavam. À sua maneira,

essa comemoração entronizava no espírito colectivo esta ideia,

sã e útil entre todas, de que o autêntico amor da Pátria e a ideia de Liberdade não só se não opõem, como se confundem. E que há em Os Lusíadas, lidos e julgados na luz que lhes é própria, que realmente o desminta?

Mudam-se os tempos, mudam-se as vontades.

O IV Centenário de Os Lusíadas vai celebrar-se num mundo e numa atmosfera bem diversos de 1880. Não é muito provável que as próximas comemorações, de que os próprios poderes públicos,

com desusada embora natural solenidade, tomaram a iniciativa e

a dianteira, glosem com excesso o tema da identificação, de liberal raiz, do amor pátrio e da liberdade. É possível até que surja a tentação de lhe inverter os termos: a autêntica liberdade é a do amor da pátria, como se fosse possível opô-los. E, com efeito, que maior exemplo e ilustração de tal amor que a vida e obra daquele que mitificou de inesquecível maneira esse mesmo amor? À primeira vista a Epopeia justifica as interpretações mais desvairadas de nacionalismo e através delas a confiscação e exploração vergonhosa do capital ético e

ideológico de Os Lusíadas em favor da particular forma de maniqueísmo político que nelas se apoia. Lido num abstracto e irreal presente, o Poema que assim se desloca do lugar e do tempo onde cobrou sentido, presta-se mais, com efeito, para ditirambos e slogans de Cruzada Imperial, que para revolucionários impulsos, teofilianos ou neoteofilianos.

É inegável - e nenhuma exegese progressista o poderia

esconder, se tal fosse o seu propósito ou interesse - que a

epopeia camoniana é, entre outras coisas, um genial manifesto,

uma máquina de guerra coerente, e não um poema asséptico e

intemporal dedicado à exaltação de um amor pátrio sem conteúdo

histórico preciso. Nele se encontra com coerente paixão um Ocidente contra-reformista e expansionista, de que o pequeno Portugal é a providencial e a alta vanguarda.

Não são precisos prodígios de retórica ou de dialéctica para

captar analogias de superfície entre os campos camonianos e outros que passados quatro séculos por idênticas coordenadas se autodefinem. O que seria miraculoso era escapar à óbvia tentação de cobrir com o real manto camoniano (que ele nunca usou...) uma perspectiva histórica e uma visão ideológica cujas exigências parece não terem mudado passados quatro séculos. Essa tentação tem a seu favor a aparência da lógica e

a lógica das aparências que tem sempre mais importância que a primeira.

Temos pois de nos resignar e de nos conformar com a ideia melancólica de que o Poema Nacional nos inculca como sua mais alta lição uma concepção idolátrica do amor pátrio? Que Camões, por excesso de paixão - em parte reverso da infelicidade dela - excesso que é impossível confundir pura e simplesmente com aquilo que se designa de patriotismo, hiperbolizou o amor pátrio é inegável. Que essa mitificação contribuiu - e continua contribuindo - mais do que tudo o resto para nos descentrar em relação a nós mesmos e nos instalar numa perspectiva autista de configuração esquizofrénica, também não parece poder pôr-se em dúvida.

Camões conferiu-nos, colectivamente, uma existência epopeica e

desta insolação sublime nunca mais nos curámos. O nosso caso é

verdadeiramente único nos anais do Ocidente cristão. Nenhum inglês, alemão ou francês é solicitado a identificar-se idealmente com os heróis que os representam;

nenhum espanhol, imitando o seu herói arquétipo, se quixotiza a ponto de se tomar pelo Cavaleiro da Triste Figura, até porque através dele operou e opera justamente a cura psicanalítica que o situa de novo no real. Somente o Português, enquanto tal, e por camoniana determinação e exaltação, é oficialmente heróico e nesse ofício imaginário põe todas as suas complacências. Todo o famigerado enigma da nossa originalidade histórica cabe no peito ilustre lusitano a

que o verbo do poeta soube conferir foros de corpo místico nacional. Já é tempo de o decifrar, naquilo em que é decifrável, separando a luz que nele brilha da suspeita e nefasta treva de que o rodeiam aqueles que, lamentando não viver no tempo de Camões, desejariam que um Camões vivesse no tempo deles para lhes dourar o heroísmo anacrónico de que se alimentam.

Nem a realidade nem a ideia de pátria perderam substância neste tempo superplanetário que parecia dever excluí-las.

Consequentemente, o que se chama amor pátrio não é uma atitude

anacrónica em si mesma, nem é anacrónica a persistência do heroísmo original que foi necessário a uma colectividade para existir e preservar no seu ser. Mas as formas e o conteúdo dessas evidências modificaram-se. Só negativamente, e na hipótese de ameaça efectiva da existência nacional autêntica, o amor pátrio pode e deve ser vivido nos termos de transcendente boa consciência que Os Lusíadas ilustram sobreabundantemente. Tudo o que neles se exalta, aliás, só se endereça ao ser e à imagem ideais da Pátria. Se sob a forma precisa que Camões lhe deu esse amor vive em nós, é na medida em que esse ser ideal e idealizado consubstanciou realmente - ao menos em parte - um momento da nossa existência colectiva universalmente exaltante ou significativa. Não devemos

transferir para Camões, que o não merece e caro de mais pagou a apagada e vil tristeza do seu tempo, o ultranacionalismo retrospectivo e absurdo de uma aprovação e glorificação grotescas do que vária gente chama «lusitanidade» e outra,

pior ainda, «portugalidade», e que são e serão a idolatria imbecil do que é português só porque é português. Dentro do contexto do tempo, o patriotismo de Camões salvaguardou aquele mínimo de lucidez - que porventura era então o máximo que se podia salvaguardar - sem o qual nos pareceria, pese a todos os dons poéticos, ridículo ou odioso. Camões glorifica e exalta no peito ilustre lusitano valores ou atitudes que ele crê universalmente válidos e louva os Portugueses na medida em que são a seus olhos encarnação deles. Embora hiperbólica e eivada dos preconceitos generalizados da época, essa glorificação tinha a seu favor - e tem na nossa memória dela - o facto de sustentar uma relação efectiva com a gesta e o geral sentido dela na comum consciência ocidental. A bazófia lusitana, que os autores espanhóis tanto ridicularizaram, tem em Os Lusíadas uma tradução evidente, mas não menos evidente era um tipo de existência individual e colectivo capaz de justificá-la em parte. Historicamente, a hipertrofia do sentimento nacional, tal como Os Lusíadas a configuraram, só se tornará grave e patológica à medida, ou nos momentos, em que a distância entre a nossa hora solar e a realidade decaída que a prolonga se acentuará. O que no Poema aparece já numa luz traumatizante para o futuro é sobretudo a nossa imagem no conjunto das dos outros povos. A topologia imaginária onde Camões nos situou era já na época perigosamente irrealista e fonte de irrealismo como o exterior e concludente Alcácer Quibir o mostraria, mas é bem inútil assacar-lhe uma hipertrofia que era partilha de muitos e de que ele é apenas eco sublimado. Mais útil e justo será insistir no facto de que o Poeta, apesar de tudo o que poderia levá-lo a isso, não confundiu a gesta ideal da Pátria com a sua realidade efectiva portas a dentro. Os patriotas encartados que dele se revestem não perdiam nada em lhe seguir o exemplo ou, pelo menos, em não impedir que outros autores da época equilibrassem aquele Catão político que um excesso

157

de zelo nos representa, embora ninguém ignore que certas sombras e vícios estruturais da realidade interna nacional também não lhe escaparam. Camões não partilhou daquele clima de unanimismo forçado, de beatitude acrítica que mais tarde se tornaria para muitos como uma espécie de segunda natureza nacional. Ele pôde exaltar aspectos de um mundo que era menos de heróis reais - embora ainda o fosse - que da sua necessidade de os cantar para não se perder ele próprio da insondável miséria e «vil tristeza» quotidianas. Assim, não somente Camões não é exemplo de incompatibilidade entre autêntico amor pátrio e liberdade crítica - dentro da óptica de classe e tempo que era a sua - como é no seu doloroso e exaltado amor pátrio que se funda essa liberdade de áspera e altiva censura ao que a seus olhos a merecia.

É impossível comemorar Os Lusíadas inocentemente. No poema e através dele existem e subsistem problemas e contradições que estão em relação demasiado profunda com o que nós fomos, somos ou desejamos ser. Também não se pode comemorar um livro que permanece vivo na sua substância estética e ética de maneira neutra, académica ou mirificamente erudita. Comemorar Camões e o seu Poema é reexaminar sem frio na inteligência e no coração, de «amor da pátria apenas movidos», a mitologia cultural e ideológica de que o Poeta é irradiante símbolo. Não podemos absorver, nem instaurar, como se nada tivesse mudado, a glorificação sublimada de uma «Fé» e de um «Império» para um tempo em que o império da Fé - cujo impacte e conteúdo contrastam tanto com os dos tempos camonianos - não parece particularmente adequado ou interessado na defesa e ilustração da fé dos Impérios. Nem a boa consciência religiosa, nem a boa consciência cultural e civilizacional a ela ligados, tais como era natural que Camões as partilhasse e celebrasse, são deste mundo e poucos o entenderiam melhor que ele, homem tão sensível à «mudança dos tempos e da fortuna».

158

Continua de pé e sem sombras um amor da pátria que camonianamente se pode e deve entender como defesa e ilustração daquela liberdade que é necessária como natural ao interesse colectivo e que por sê-lo é até pleonástico exaltar.

Desse amor ninguém é senhor e dono, como ninguém o é da Pátria, se o não somos todos, vivos e sobretudo até mortos que não acabam de morrer e de que Camões é precioso exemplo, quando se não confunda a letra e o espírito. É em nome dessa ideia de pátrio amor de preferência ao melhor que se foi e se deseja ser que as comemorações à vista, sendo obra de todos, não autorizam nem consentem que se celebre em Os Lusíadas, a par da beleza que os subtrai ao tempo e da profunda libertação anímica renascentista que ainda soerguem as suas estrofes, outra coisa que uma forma adequada ao tempo presente da ccantiga lusitana liberdade. E não parece que Camões entendesse por isso senão o direito e o dever de buscar e proclamar as verdades necessárias ao interesse realmente comum, sem os quais a mais suave das pátrias é prisão e exílio e não o natural lar de todos os portugueses.

Um elenco de figuras representativas da nossa cultura contemporânea, em que figuram, como não podia deixar de ser, ilustres camonistas, tem a seu cargo a celebração nacional do Poema. Ninguém duvida que uns e outros terão a peito celebrar Os Lusíadas na luz que ao poema e ao povo que nele se exalta podem hoje convir. Mas fica ainda largo campo para a anónima e popular jubilação colectiva e, sobretudo, para aqueles, a quem mais que a todos os outros, incumbe, por natureza, o diálogo nunca interrompido com a criação camoniana. Referimo-nos, naturalmente, aos poetas portugueses, no sentido mais largo do termo, aos criadores da cultura vivificante do País, aos homens da pena-espada em cuja imaginação prossegue o diálogo mais fundo com o mistério do seu tempo, que nem por não ser o de Camões, a não menor empresa de lucidez, justiça e amor os obriga.

Decerto, o Poema goza de uma espécie de existência autónoma e intocável que parece colocá-lo no espaço indiferente às nossas querelas e paixões culturais. Até se pode defender que Camões não precisa de nós, nem da nossa admiração redundante, nem do nosso olhar crítico. Mas é uma aparência. Os Lusíadas incorporaram-se à substância cultural e espiritual da nossa existência, vivem dela como nós viveremos deles e também de algum modo com ela vão mudando de figura e significação sem perder o carácter de espelho onde pela primeira vez, e de corpo inteiro, a consciência nacional apareceu com um fulgor e uma presença que são ainda para nós uma nostalgia. Cada grande

poeta e criador remodela sem cessar essa mesma imagem, cada um

é dela supremamente garantia e fiador. Por isso mesmo lhes incumbe zelar e velar como pelos seus próprios olhos pela imagem dessa imagem, impedindo que ela desça, por desvãos suspeitos, do platónico do céu donde a sua beleza nos olha e nos conforta até à rua de uma história presente que sob pretexto de servir Camões poderia ter a tentação de se servir dele.

SÉRGIO COMO MITO CULTURAL

É o autor de Ensaios, um ensaísta?

... lamentai esse homem extraordinário, lamentai-o por ter vivido numa época tão lamentável que o obrigou a agir sem cessar através de escritos polémicos.

GOETHE ACERCA DE LESSING

A tendência à transposição mítica não desaparece nunca.

JASPERS

A atmosfera cultural do Ocidente, neste momento, convida à contestação e à contestação da contestação.

O importante é saber a quê e o porquê e como se contesta. No

caso de António Sérgio, é certo que a tentação de o contestar não precisa, à primeira vista, de subtis justificações.

Bastaria abrigarmo-nos à sombra do seu próprio exemplo. É do domínio público a convicção de que poucas obras de relevo cultural entre nós apresentam como a de Sérgio um carácter intrinsecamente contestatário e polémico. Este vezo polemicante não esperou por nós para ser notado. Sant'Anna Dionísio, Bento de Jesus Caraça, Abel Salazar, Gaspar Simões ou António José Saraiva, entre outros, sublinharam o que, mais

que pendor, pertence e define a forma mental do autor de

Ensaios. Contestar Sérgio parecerá, pois, uma forma de justiça

imanente ou, pelo menos, o eco normal devido a uma palavra que

viveu muito da impugnação de outras.

O importante ou o decisivo, contudo, não é a verificação de um «polemismo» que ao fim e ao cabo poderá ser culpa também dos que Sérgio impugnou.

*. Publicado na revista O Tempo e o Modo, n.os 69-70,

evocativa da morte de António Sérgio, de Março-Abril 1969, pp,

250-260.

161

As acusações de «polemismo» são sempre reversíveis e de pura forma. Polémico é sempre o vizinho. O decisivo, para bem compreender o original perfil cultural de António Sérgio, é descobrir os motivos de um tal polemismo, realmente visível a olho nu. Poderá até dar-se o caso de ser tal polemismo apenas a forma veemente de uma atitude intelectual estruturalmente serena. Em suma: é o polemismo de Sérgio uma simples manifestação um pouco patológica da vontade de ter razão ou, pelo menos, da convicção reiterada que o comum dos mortais a não tem; ou é apenas a extrínseca expressão um pouco exasperada daquele dever de amor que a verdade suscita naqueles que julgam possuí-la ou conhecê-la?

A questão não é de pura forma. Eis um homem e uma obra que suscitaram no âmbito da cultura portuguesa a admiração de muitos, o respeito de quase todos e cujo estatuto se confunde com o que se atribui a uma forma literária precisa, o ensaio, e a uma epistemologia, o racionalismo. Ora bem, a primeira coisa que salta aos olhos quando abordamos a obra de António Sérgio é a espécie de paradoxo existente entre o polemismo por

tantos diagnosticado e essas duas coordenadas que supremamente

o enquadram e que parecem incompatíveis com ele. É então o polemismo de Sérgio uma simples aparência que não afecta o juízo e, sobretudo, a substância do que podemos designar como a sua filosofia, ou pertence esse polemismo à espécie de ensaio e racionalismo que lhe são próprios?

Raramente, António Sérgio abordou qualquer matéria -

acontecimento histórico, obra literária ou problema filosófico

- em primeira mão ou, se se prefere, de face. A sua démarche ensaística é suscitada de preferência pela opinião alheia, na sua expressão assinada, ou enquanto vox «populi cultural».

Quer se trate dos Fundamentos de Matemática de Bento Caraça, do Prefácio de José Maria Rodrigues e Lopes Vieira a Os Lusíadas ou da Exortação à Mocidade de Malheiro Dias,

162

António Sérgio parte em guerra contra textos que são já de ordem crítica ou apologética. Mesmo quando parece colocar-se diante das obras mesmas (Junqueiro, Nobre ou Antero) fá-lo de facto contra uma certa e pública opinião acerca de tais obras.

O seu pendor polémico é tão radical que chega a suscitar rivalidades imaginárias que à primeira vista as obras não pediam. António Sérgio podia, por exemplo, abordar os Sermões de Vieira directamente e contar-nos a sua experiência de

leitura com eles. Mas não foi assim que procedeu. Preferiu ver e ler Vieira (desfavoravelmente, aliás) na luz de Acosta ou de Bossuet. Os exemplos podiam multiplicar-se. O que importa é notar como esse vezo de impugnação - pelo qual exteriormente o polemismo se caracteriza - não parece ser a atitude mental que mais quadre com esse fazer específico a que Sérgio deixará o seu nome ligado, o ensaio.

E a questão, com toda a sua brutalidade, surge: é o autor de Ensaios um autor que propriamente falando nunca escreveu um ensaio? Pertence ele, mais do que ninguém, àquela espécie de homens a quem «o ensaio» está vedado? Ou criou Sérgio uma outra espécie de «ensaio»? A resposta é complexa porque se articula, pelo menos, sob duas vertentes, uma sociológica (e temperamental), e outra, anímica e intelectual. Durante muito tempo, para o autor destas linhas, e ainda hoje para os discípulos de Sérgio - se na verdade o são..

- o equívoco manteve-se ao nível da linguagem. Não só Sérgio se dava pelo Homem da Dúvida, como incitava os outros a cultivá-la. Na sua preciosa Antologia, Joel Serrão cita um trecho soberbo que à primeira vista parece digno de um Montaigne ou de um Francisco Sanches. É um grande repto através de imagens marítimas, ali, cerce natural do estilo sergista - convidando, como Gide a Nathanael, os discípulos a combater e negar o Mestre, a nadar rumo ao largo, etc. O trecho merecia, só por si, um comentário que não vem para aqui.

Na verdade, quando se lê a preceito, não só esse convite à «libertação» aparece em toda a sua ambiguidade de tarefa quase sobre-humana, como se refere a um mítico e cartesiano dever de Dúvida que toda a gente pode subscrever... em relação aos outros, ou na sua abstracta generalidade.

E é assim que as coisas se passam realmente nas páginas de António Sérgio. Não há nele rectificações, rectractationes de nenhuma espécie, mas tão-só uma retórica da «dúvida» que deixa intacta a segura marcha do ensaísta. A Dúvida de António Sérgio é a Musa que o acompanha no passeio através do jardim alheio. No seu próprio jardim, a musa chama-se Razão, a qual se é anterianamente irmã do amor e da justiça, só de longe e hiperbolicamente consente que os dedos de sombra da Dúvida aflorem a orla do seu vestido de luz. A dúvida séria é patológica, como bem o mostra a exegese sergista de Antero. A paráfrase de Montaigne é em Sérgio puro ornamento. A sua «dúvida» - de tradição cartesiana mas já recebida como

«evidência», o que lhe retira o papel inquietante que tem no cartesianismo - cai fora do horizonte em que o seu discurso tem origem e lugar. Este discurso existe e nasce em função de um poder racional autónomo - o da Razão mesma - através do qual com soberana claridade nós distinguimos a luz das trevas.

Pode-se - e, certamente, deve-se - discutir esta «ideia de

Razão», mas é inútil ou vão discorrer acerca do «polemismo» de

Sérgio e ainda menos compreender o seu «ensaísmo», sem os religar à ideia dessa Razão de que ele será «o cavaleiro da espada de pau» ironicamente humilde mas inabalável e invencível. Nesse sentido é exacto, como diz Joel Serrão, afirmar que «o polemismo sergiano é um prolongamento natural do amor pedagógico, amor que é, por sua vez, fidelidade a essa

Razão que não pode ser teórica sem ser já nela mesma uma prática e a mais alta das práticas.» A questão pois é a da figura dessa Razão ou do homem que através dela se constitui.

Em si mesma, a concepção da Razão segundo António Sérgio - e

por conseguinte o seu específico racionalismo - nada tem de profundamente original. Mas isto afecta a relação do doutrinário com a sua doutrina e não a intrínseca validade dela. A filosofia racionalista de António Sérgio é a de um certo kantismo, ressurreição idealista do último quartel do século XIX, vigente ainda nos primeiros anos do século XX e cujo tabuleiro abrange além dos alemães a ela ligados, Cohen, Natorp ou Cassirer, a filosofia universitária francesa dominante na mesma época, de Lachelier a Brunschvicg. Todavia,

e contrariamente a estes autores, nunca António Sérgio a expôs

de forma sistemática ou mesmo no-la apresentou da maneira que é comum em quase todos os pensadores, como resposta a um problema ou a um obstáculo intelectual sui generis. O racionalismo, em António Sérgio, aparece-nos já como um dado. É fácil suspeitar que a sua adesão a uma certa concepção da natureza e poder da Razão teve uma história que não é a de simples «iluminação» provocada pela experiência intelectual pura do contacto com a doutrina do neokantismo.

No contexto europeu e no contexto português, a bête noire e

triunfante, em matéria gnoseológica, é, nos começos do século,

o positivismo na sua forma comtiana, ou fortemente imbuído de empirismo, na sequência de Stuart Mill. Contra eles - e igualmente contra as formas dessoradas do idealismo alemão - reagia o neokantismo, tentativa para vencer o positivismo com

as suas próprias armas, introduzindo na análise do conhecimento científico um rigor que somente a admissão de uma actividade transcendental, de uma Razão constituinte, podia justificar. A experiência não é a mãe da Razão mas a sua ilha. O espírito não pode estar ao mesmo tempo nos dois lados da barricada, dirá Brunschvicg, quer dizer, do lado do sensível e do inteligível.

Ele é inteligível em acto, em luta contra o menos inteligível que em si mesmo discerne, e através dela instituindo ao mesmo tempo a sua realidade e a realidade do real. Tal é igualmente o ponto de vista de António Sérgio, repetimos, doutrina típica da sua época, mas vivida por ele em termos de missão espiritual e, uma vez alcançada, com luz capaz de iluminar toda a realidade, o que não é misterioso, pois essa realidade na sua forma e no seu conteúdo mais alto não é outra que a própria actividade racional.

Assim descrita, a figura da Razão, segundo Sérgio, parece fora de toda a contestação. Na verdade, e concretamente, a razão sergista é um Entendimento, uma faculdade da evidência, da destrinça de conceitos, por sua vez conexos de outros conceitos através dos quais nos explicamos o mundo. Para Sérgio, o homem é, metafisicamente, uma consciência que possui na claridade os seus próprios pensamentos, não uma existência que procura compreender-se a si mesma através desses mesmos pensamentos. É que o racionalismo de Sérgioque, com mais razão ainda do que supunha, ele intitulou de místico - é, enquanto tal, essencialmente aproblemático. Há problemas para Sérgio, mas não dizem respeito ao seu racionalismo. Este é a resposta de direito a todos os problemas. Sérgio ensina - autodefinir-se como pedagogo é, no seu caso, pleonástico - mas em parte alguma aprende, senão com a ideal Razão que é já luz e faculdade de luz, diante e através da qual toda a experiência se constitui.

Uma certa ideia do objecto matemático - matéria de discussão com Bento Caraça - e certamente e mais funda que ela, a própria forma moral do homem-Sérgio são as responsáveis por este misticismo racional que não é sem grandeza, bem pelo contrário. Quanto a nós, a essência mesma do sergismo - que é a de todo o Idealismo (o qual engloba a variedade materialista...) é a da promoção do dever ser a ser, da forma a realidade.

Da Razão, que é a linha de fuga da existência humana, Ideal em sentido kantiano, Sérgio falou como de um Real e mesmo como do Real. Mas, até neste sentido, não é tanto a hipóstase da função racional o que nos choca, mas o facto de tal função se conceber, no fundo, como operação essencialmente negativa, acto e lugar da recusa do sensível, bem mais que positivo confronto e concreta vitória sobre o obstáculo, esse dado não-racional, que Sérgio põe como uma muralha de pesadelo em face da actividade racional para em seguida o esquecer. Do horizonte de António Sérgio toda a consideração dialéctica está ausente, substituída por um dualismo que se traduz na prática por um maniqueísmo pensante. O inteligível é menos o domínio em que o sensível é compreendido, do que diluído, e, abolido. Não significa isso mesmo, que Sérgio conceba o homem como puro Espírito - embora seja esta a lógica e, sobretudo, o pressuposto da sua Ética - mas significa que só enquanto puro Espírito a sua existência e a sua essência, quer dizer, a sua perfeita realidade, se exprime e assume.

Assim, nada tem de misteriosa a permanente dicotomia em que todas as questões e sua solução apareceu sob a pluma de António Sérgio. Em poucos domínios isso é mais visível que no da História da Cultura, objecto de constante meditação e particular desvelo por parte do autor de Ensaios. Não é só Antero que, segundo a sua análise célebre, é luminoso ou nocturno, é toda a realidade histórica ou moral que nos aparece apreendida e já julgada segundo um modelo que é menos da ordem da inteligibilidade que da ordem ética, assimilada sem outra forma de processo à ordem racional. O lado negativo (posto já como negativo...) não é objecto de verdadeira compreensão, como numa visão dialéctica o deve ser, mas de exclusão, de condenação ou minimização. Os Sonetos de Antero, sendo o que são, o que seria necessário explicar seria essa intrusão, ou antes, essa consubstancial presença do nocturno no seio do luminoso ou do luminoso no nocturno.

Sérgio limita-se a reenviar o nocturno para o fisiológico ou patológico anteriano, sobrepondo assim uma configuração ideal (um anterianismo ideal...) ao poeta inteiro dos Sonetos, que sem essa presença entenebrecedora da Noite não seria - e não é - o autor deles. Sérgio decidiu que só o racional, tal como ele o concebe, pura transparência da consciência a si mesma, tem direito de cidade e autêntica realidade. O Antero nocturno será pois deixado às suas trevas, quando nós teríamos preferido que o ilustre ensaísta nos mostrasse nessas trevas o esplendor inverso da luz total pelo poeta buscada mas não atingida.

Alguns pensaram que as análises literárias de Sérgio - as que mais discutidas foram, sobretudo as de Junqueiro e Nobre - sofrem do que se poderia chamar de insensibilidade literária. Não é exactamente a nossa opinião. António Sérgio abordou de facto a Poesia sobretudo enquanto realidade inteligível e por isso foi mais sensível às ideias de Camões que à sua música, mas não foi insensível a ela como homem extremamente cultivado que era. Simplesmente, tudo forma sistema nas suas interpretações e o que cai fora dele, niilismo ou desespero de Antero, como sensualidade camoniana, é apagado para deixar apenas o que a seus olhos é a essência ideal (e idealista) dos dois Poetas. É bem menos daquilo que Max Scheler chamava cegueira para os valores (aqui estéticos) que se trata, do que de eticismo literário, por sua vez reflexo do seu místico, e sobretudo, dualista racionalismo, cuja presença atinge o máximo de acuidade e de coerência no domínio das ideias propriamente dito, como é notório na sua refutação do bergsonismo.

O processo que António Sérgio instaurou à filosofia de Bergson merece uma análise que se não compadece com um artigo de ocasião.

A refutação sergiana do intuicionismo bergsoniano é límpida e coerente, mas releva de uma leitura de Bergson dentro de uma óptica que a doutrina do autor de Matéria e Memória exclui.

Bergson é um dos raros filósofos originais que a França produziu. É mesmo o único, com Descartes e Maine du Biran. O que ele tinha a dizer por não-dito ainda,, aparece à primeira vista numa linguagem ainda prisioneira do magma de que se destaca e por isso sob um aspecto conceptual ambíguo. António Sérgio intenta aos conceitos de Bergson, propostos para explicar uma intuição fundamental oposta a eles, tal como tradicionalmente são concebidos, um processo lógico mas que os não concerne. A linguagem nova do bergsonismo é lida por ele na linguagem clássica do racionalismo que a primeira tenta destruir, não por abstracta refutação, mas constituindo-se como visão orgânica do mundo e resposta a partir da experiência privilegiada da Duração.

A refutação de Sérgio dirige-se a um suposto irracionalismo que em Bergson, como aliás em todo o filósofo, não existe, mas nele menos que em outros, pois nós estamos sempre na plenitude da nossa e cósmica duração.

Bergson trazia - e em certo sentido inaugurava com ela o

pensamento contemporâneo - uma nova concepção da consciência, radicalmente oposta à que a filosofia cartesiana nos propôs e Sérgio aceitava: uma consciência imersa nas coisas e não puro poder de as sobrevoar, pensando-a. Era o que a fenomenologia iria pôr em relevo e, através da sua proposta, a renovação do pensamento do século XX. Um crítico de Sérgio louva-o muito por ter ignorado ou desprezado o bergsonismo, a fenomenologia,

o existencialismo, podia acrescentar-se igualmente, o positivismo lógico, a psicanálise ou o marxismo. Nós não o condenaremos pelos mesmos motivos, limitar-nos-emos a sublinhar que essas correntes eram a filosofia do seu tempo, e

em parte do nosso, e que talvez não seja impunemente que um pensador se instala de uma vez por todas na situação de quem conhece o santo e a senha de toda a especulação passada e futura.

169

A grande tragédia - que ultrapassou o caso exemplar, a vários títulos, de António Sérgio, para nos dizer respeito a todos - é que a possível oposição pensante ao autor de Ensaios, em Portugal, não era de molde a inquietar a sua superioridade polémica, a admirável estruturação do seu discurso, a real claridade de um pensamento que não contente com ela a afirma como prova da sua intrínseca inteligibilidade. Em suma, António Sérgio não teve verdadeiros contraditores ou, pelo menos, pensadores de paralela envergadura capazes de estruturar o seu propósito nos moldes aliciantes e convincentes de Ensaios. Poderá parecer excessivo, mas nós cremos que a forma foi o anjo da guarda de António Sérgio, a asa poderosa do seu racionalismo. Ao lado de um discurso universitário arcaizante ou excessivamente abstracto, ao lado de um lirismo pensante sempre suspeito, António Sérgio pôs a correr um discurso claro, popular, acompanhado da palinódia da

sua própria evidência, que tornava inteligente o mais frustre dos seus leitores. É um sucesso por de mais raro para que se não celebre, como convém e não nos fique como exemplo.

Em si mesma, a filosofia de Sérgio nem é uma filosofia

fácil, nem da facilidade. Mas o comum dos seus leitores deixou

de lado a funda inspiração platónica que a sustenta, a sua assimilação do Inteligível e do Bem, para reter apenas a apologia da inteligibilidade matematizante, a complacência pelos poderes racionais, a evidente facilidade com que o ilustre autor separava a treva da luz, tal como separava o Portugal (ou o mundo) como reino da estupidez do Portugal esclarecido, raro no passado e no presente, mas já futuro na

perspectiva do seu místico racionalismo. A maioria desses leitores deixou cair o misticismo e Sérgio tornou-se, por obra deles, o viático de um racionalismo aceitável e, sobretudo, uma maneira de não pensar o que nele era, mesmo se contestável como todos, autêntico e fundado pensamento.

Assim, este homem cuja missão confessada era a de fazer pensar Portugal, por uma certa qualidade do seu próprio pensamento, mas mais ainda pelas condições particulares do nosso meio cultural, acabou por se converter no álibi daqueles que o não pensam. Sérgio pensava por nós, logo dispensava-nos de pensar. Em resumo, e pelas razões que no nosso arrazoado se deduzem, Sérgio volvera-se em mito cultural, singular destino para um profeta e apóstolo da autonomia pensante e da dúvida metódica. Traíram os discípulos o Mestre?

Uma profunda compreensão da obra e da razão de António Sérgio é impossível sem a re-situar numa visão orgânica da nossa Cultura, ou antes numa interpretação dela a que o autor de Ensaios conferiu por assim dizer,, a demão definitiva. Sérgio só pôde - à parte as qualidades intelectuais e morais próprias - tornar-se um mito cultural porque ele mesmo se situou e contribuiu para reforçar uma perspectiva mitológica da Cultura Nacional e para além dela da Cultura como Mito.

Ora, todos nós, de uma maneira ou de outra, participamos dessa perspectiva, antevista no século XVII, consciente dela no século XIX e convertida em sistema justamente pela pregação memorável de António Sérgio. As raízes do pensamento sergista não são da ordem filosófica, mas política e social. A filosofia coroa e justifica uma opção e uma visão mais radical, alicerçadas ambas numa certa ideia do destino português e, em particular, da evolução espiritual lusíada.

Sérgio fundamentou racionalmente (ou deu um travejamento intelectual) à divisão política e social característica do Portugal moderno. A verdade incontestável desta divisão social e política, traduzida no plano ideológico por uma certa produção literária ou filosófica, basta para nos explicar o sucesso, fatal e justo, daquela expressão que melhor pôs em evidência essa realidade.

Sérgio, e essa foi a sua coragem e a sua glória, recusou-se a qualquer neutralidade, colaborante ou não, tanto sobre o plano da acção como do pensamento.

A sua obra é uma obra de combate, herdeira do primeiro Antero e de algum Oliveira Martins. Aqui reside o segredo da sua influência, de algum modo mais eficaz que a de ambos - ao menos sob o plano ideológico - por mais coerente e sistemática. Mas aqui reside igualmente a sua maior fraqueza.

Essa herança foi recebida sem exame aprofundado e a mitologia

cultural nela presente - das Causas da Decadência... de Antero

- singularmente agravada. A leitura problemática de Antero converteu-se em visão em preto e branco da História nacional, não em nome da Revolução (ou só dela) como no autor dos Sonetos, mas no da própria Razão, idealisticamente concebida.

Em vez de explicitar a razão da nossa História real, Sérgio submete-a a um universal juízo ético e em nada obsta a isso o acerto com que aqui e ali uma hipótese na aparência não-idealista ilumina um acontecimento. A grande massa dos seus leitores foi discípula deste maniqueísmo cultural, filho do mais nobre propósito pois é conduzido em nome do Bem - laicização sergista de Deus - e isso bastou para assegurar o seu sucesso junto deles. Todos nós desejamos ver claro no nosso passado e mais ainda no presente. Sérgio oferecia-nos a claridade sob a forma de um destino histórico que devia ter sido tal e tal coisa, mas que por decisão de tal e tal grupo, por errada política de transporte; etc., em suma, por uma tenebrosa série de acidentes irracionais nos conduziu a esta situação ainda sem saída em que nos debatemos. Como não aceitar de mãos juntas esta visão que põe nos ombros do acidental, do não-racional, a nossa histórica e colectiva deficiência, atribuindo-nos por obra e graça da Razão os momentos gloriosos de coincidência e do acerto com nós mesmos?

Mas a verdade é que, procedendo assim, o nosso Destino não foi

pensado mas sonhado e é talvez tempo de nos levantarmos da

ideologia idealista e do utopismo do século XIX, nem que seja

para outro utopismo maior, mas ao menos claramente aceito como

tal e não coberto pelo manto divino da Razão.

Se um ensaísta é um experimentador do possível, Sérgio não

foi no pleno sentido do termo um autêntico ensaísta. De algum

modo, o seu reino foi o do impossível que ele soube apresentar

como o possível, por essa passagem quase fatal que liga o ser ao dever ser.

Sérgio foi um utopista. Não o dizemos nem para o censurar, nem para nos dessolidarizarmos imaginariamente dele. Sob a

nossa pluma é o supremo elogio. Ao realismo da aceitação do inaceitável preferiremos sempre a luta pelo ainda não possível e até pelo impossível. O mais profundo sentido do idealismo de Sérgio vive desta inspiração e por isso deve e merece viver em nós e integrar-se na linha de cumes que ele idealizou mas sem os quais a nossa marcha não tem sentido. O nosso urgente dever continua sendo o de pensar com o máximo de claridade e na suposição de que se a Razão não move o mundo deve movê-lo. Mas desse dever faz parte pensar essencialmente o que se opõe na realidade e em nós mesmos a esse apetite insanável de transparência. Não basta nomear o irracional para o vencer, nem sequer em sonho.

A sua função é converter-se em pesadelo. Necessária, a ilusão idealista não deixa de ser uma ilusão e, sob o plano da História, uma maneira subtil de ser vencido pelo que imaginávamos vencer pensando-o. A História foi e é ainda cabeça de Medusa. Só cortando-a, aboliremos (acaso) a sua horrível fascinação. Sérgio acreditou heroicamente que bastava olhá-la de frente e desmontar o seu mecanismo. O seu próprio exemplo nos ensina a modéstia. O pensamento não se pensa senão para chegar a pensar-se. Com uma lentidão e uma dificuldade extrema, que o seu destino é sopesar e sublevar num mundo que já está aí, nos excede e não nos basta.

O grande carácter de Sérgio parece ter ignorado a função motriz do negativo, do obstáculo, do que impede a Razão de se aparecer a si mesma com aquele esplendor que, para ele,

era beatitude intelectual e moral como para Espinosa. Acaso a mais alta fidelidade, senão ao espírito, ao menos à letra do sergismo, seja neste momento a de instituir como dificuldade esse mesmo dualismo que para o autor de Ensaios era solução. Separar o inteligível do ininteligível, o aceitável do inaceitável, o autêntico do inautêntico, a sombra da luz, continua sendo o ofício teórico e prático de cada um de nós. Sê-lo-ia mesmo que não no-lo propuséssemos com aquela firmeza, coerência e perfeita boa consciência que foi apanágio de António Sérgio e da forma do mundo da qual a sua constituiu marcante expressão. Como nós somos fatalmente livres somos também fatalmente nacionais. Mas somo-lo sob o modo de ter que sê-lo e é aqui que se insere um trágico que não é apenas conflito interior como António Sérgio escreveu. Plotino escreveu que só há tragédia do Bem, eco ao socrático dito de

que ninguém é mau voluntariamente. A tragédia como realidade objectiva da História, ou, se se prefere, a História como objectiva realidade trágica, existe precisamente porque não há essa Razão que permitiria converter os conflitos em acontecimentos apenas interiores, e no fundo, idealmente superados, senão resolvidos. É em função de imagens diferentes do Bem, convertidas assim na forma matricial ou englobante da racionalidade, que os homens lutam, por essa suprema nomeação de si mesmos e do real a que conviria enfim o nome afável e inefável de Razão.

Como todo o racionalismo, o de António Sérgio é uma forma de voluntarismo e, ironia das coisas, uma paixão. Celebremo-la porque foi nobre e ardente e de alto propósito. Mais do que tudo foi ela formal e subjectivamente coerente como é raro em praias lusitanas. Que tenha sido a melhor ou a única leitura, não só do real na sua generalidade, como da particular realidade que é a nossa, enquanto portugueses, é outra questão.

Nesse último capítulo, a mistura de fervente esperança no triunfo final da Razão e a concreta constatação de um substancial Reino Cadaveroso à superfície do qual brilhariam apenas de onde em onde meia dúzia de eleitos, não se adequa nem soluciona a questão única, ou as múltiplas questões, que a cada um de nós continua a pôr a singular textura da História e da Cultura portuguesas. Não dizemos que seja necessário reentronizar os Pinheiros Chagas, os Sardinhas, os Malheiros Dias ou os seus actuais émulos, para quem a realidade portuguesa, passada e presente, era um reino da Graça, sem lugar para contestações globais ou parciais. Dizemos que é necessário e urgente explicar positivamente (e não como mero fruto da indigência mental e da descerebralização mítica do século XVII de sergiana memória) o fenómeno espectacular dessa boa consciência ideológica, mesmo se o considerarmos atroz em si mesmo ou nas suas consequências. Ora é manifesto que a pregação de Sérgio - e a que a continua, na aparência mais adequada mas, no fundo, idêntica - não nos ajudou a resolver o enigma e, a bem dizer, nem o pressentiu. A razão foi e é a mesma: a permanente interferência da ideia que cada um se faz do que devemos ser sobre o que efectivamente fomos. Cumpre restaurar esse ccsentido da História que Nietzsche tinha na conta do mais raro dos dons e que a historiografia só parece encontrar para logo o perder. Só ele permitirá destruir o maniqueísmo cultural que, sob opostas formas, é a tradução do visível e efectivo conflito histórico e anímico nacional, mas não a porta aberta para uma solução capaz de

integrar positivamente em si mesma a nossa memória colectiva e o nosso autêntico viver nacional.

Em dois sentidos diametralmente opostos, António Sérgio idealizou a realidade portuguesa. Fê-lo para conformar o presente, e sobretudo o futuro da Grei, como ele dizia arcaicamente, a uma visão cujo perfil e sentido partilhamos. O presente dele e nosso não obedeceram à injunção.

E o Futuro infelizmente só nosso e não dele continuará surdo ao mesmo apelo enquanto não for integrado e transfigurado por uma leitura global da nossa realidade, passada e presente.

Gloriosa ou lamentável, ela foi sempre uma aventura histórica e vital de uma complexidade extrema e não essa imaginária batalha perdida em permanência pelos melhores de entre nós, cavaleiros da Razão incapazes de domar os proliferantes demónios do celebrado Reino da Estupidez. É realmente tempo de nos confrontarmos a sério com esta perniciosa imagerie do passado nacional e de abdicarmos da ilusão de escaparmos ao naufrágio nomeando «Nau dos Loucos» a barca onde todos vamos.

O maior senão da filosofia de Sérgio não é o racionalismo mas a abstracção, isto é, o moralismo. Ele baptizou de «estúpidos» os que na sua ética eram sobretudo imorais ou injustos, desarmando assim, involuntariamente, os que esperavam dele ao mesmo tempo uma compreensão autêntica da História e uma arma de combate. O mítico Reino da Estupidez, com a duração de dois ou oito séculos, nunca existiu. Mas em seu lugar existiu, bel et bien, um permanente domínio de gente fina de mais - em todos os sentidos do termo - que ainda dura. Façamo-nos «estúpidos» para a compreender, compreendendo-nos.

Nice, 22 de Março de 1969.

PSICANÁLISE DE PORTUGAL

À margem de «Diálogo em Setembro»

Gran vantaja nos tienen los que han visto el mundo a los que nunca salimos de Castilla.

CROTALON

Nós, aqui em Genebra, ou em qualquer ambiente alheio, continuamos a ser apenas portugueses.

DIÁLOGO EM SETEMBRO

Era convicção funda (e, sem dúvida, fundada) da maioria dos intelectuais portugueses, a de supor que uma certa cultura e, sobretudo, a respiração normal dela, era um manjar celeste para a nossa pobre mesa de eternos provincianos.

Lembrar-nos-emos das reflexões a esse respeito de um então jovem amigo, desses que em cada geração iniciam e depois se calam, rico de dons, da cultura e da vida, espécie muito portuguesa do príncipe exilado antes de reinar. Confessava, ou professava ele que lhe era impossível acreditar nas páginas ou nos diálogos dos melhores autores nacionais sempre que neles aflorava a discussão dos grandes temas ou figuras da nossa Cultura Ocidental, mormente da mais contemporânea. Tudo lhe parecia emprestado, de ouvido (mal-ouvido), puro latão em vez de ouro de bom quilate. Estávamos então por alturas de 1940 e o que ele queria dizer era que essa famosa literatura repassada de referências culturais, jogo supremo do espírito dentro da história do espírito em suma, qualquer coisa que de longe ou de perto se parecesse com os Proust, os Gide,

*. Publicado na página Cultura e Letras dO Comércio do Porto, dirigida por Costa Barreto, a 9 e 23 de Abril de 1968.

os Thomas Mann, os Huxley, os Morgan ou os Malraux, nem era viável, nem crível entre nós.

A consciência deste fenómeno, corroborada aliás pela literatura existente, quase sem excepções, levara mesmo certos críticos a convertê-lo em problema cultural. De literária, a questão generalizava-se e era toda a trama de um velho complexo de inferioridade que se desenrolava.

Essa questão terá amanhãs surpreendentes, cuja orla nos toca ainda. Na verdade já para esse nosso refinado amigo, a questão, embora tivesse a literatura como espelho, abrangia o nosso comportamento cultural inteiro. Nada o impressionava mais, a ele, melómano quase doentio que passava tardes enrolado em Honneger e Stravinsky (nem sei mesmo se já então Schombert e Bartock...) do que a pouca naturalidade ou o tartufismo das cenas do nosso romance em que música ou pintura

fossem abordadas. A esse diáfano leitor de Sparkenbrock, de Contraponto, de Niels Lynn, habitante estelar e permanente de um algures civilizado e culto que existia em toda a parte, salvo no seu tão rústico Portugal, essas coisas desolavam-no.

A cultura dos ccultos, entre nós, teve sempre estes reflexos à Fradique. Mesmo nos melhores, foi um equívoco sofrimento acompanhado da delícia morna de se sentirem Ovídios entre os últimos dos bárbaros. Justamente, já não nos lembramos se esse émulo de Fradique, mas bem mais autêntico do que ele, abria uma excepção para Eça de Queirós, a excepção que é de regra abrir. Fino leitor como era (e continua sendo, supomos), não estamos longe de pensar que ele tenha visto em Eça de Queirós um exemplo ímpar de provincianismo cultural. Em todo o caso, Pessoa, para quem a Cultura não veio nunca de fora pelo caminho-de-ferro viu-o assim, apesar, ou por causa, dos trabalhos que Eça passa (e nós com ele) para nos convencer que os seus personagens se movem como peixes nas águas da Grande Cultura da sua época.

Simplesmente, o que salvou Eça foi a falsa, mas às vezes também efectiva «distância», que a desenvoltura e a sátira interpõem entre a realidade cultural desses personagens (que é a de Eça...) e o espectáculo dela. Mas a um Pessoa não podia escapar o que há de artificioso, de página cor-de-rosa do Larousse ou de magazine do tempo, debaixo dessa, à primeira vista, única apropriação bem sucedida da mitologia cultural de um mundo tido como culturalmente superior.

Com efeito, a observação célebre de Pessoa acerca da Ironia queirosiana que por de mais se descobre retirando eficácia a bom número de páginas, mais fácil seria transpô-la para o domínio dessa apropriação cultural. Sirva como exemplo, entre tanta passagem dos seus romances ou crónicas, a da cena boémia de Os Maias, em que a indigência espiritual não é apenas reflexo de uma perspectiva sarcástica, mas engloba o narrador e os personagens. Que diferença, se as compararmos as passagens similares de A Educação Sentimental! Não é nossa intenção, nesta desenfastiada crónica, além de supormos que António Coimbra Martins algum dia se ocupará do assunto melhor do que nós, mostrar em toda a sua extensão o que foi a primeira grande tentativa moderna de querer ostensivamente respirar em Lisboa o famoso grande ar de Paris. Que ela se

traduziu num falhanço, embora alto, parece-nos hoje flagrante.O «grande ar de Paris» só o respirará Eça quando abdicar de o respirar, quando se deixar ir, de corpo e alma, ao sabor dos pacatos, mas tão viscerais, relentos da saborosa e realíssima provincianice lusíada, retirando dela o que todas as províncias deram sempre: o mel de que se fazem os impérios e as grandes obras.

Não, não é «du coté de chez Carlos da Maia e do seu tão visivelmente recente (para Eça...) Ramalhete», que nos virá a lição - se a precisamos - do perfeito à-vontade, soi disant europeu, a mesa rica das ideias ou dos sentimentos raros que essa atmosfera superior da Cultura ostenta, parece, com a naturalidade com que uma macieira dá maçãs.

Sendo o que eram, homens normalmente cultivados do seu tempo, os Sá de Miranda, os Vicente Nogueira, os Vieira, os Verney, os Condes da Ericeira e outros mais humildes não devem ter sentido que lhes era preciso mudar de escala para serem parceiros dignos da gente ilustre que frequentavam. Este sentimento parece ter aflorado tarde na intelligentzia portuguesa e seria curioso traçar-lhe a rápida sociologia. Era pouco provável que florisse em tempos que um Lamartine se honrava exaltando a memória e o destino de Filinto Elíseo...

Nem Herculano nem Garrett no-lo inculcam, nem o percebemos nas suas melhores obras.

Precisamente, se há entre nós um europeísmo natural, entendendo por isso acaso uma mítica desenvoltura em relação aos temas e ideias directoras de uma época, é o de Garrett, não o de Eça. Mas que seja em Eça que se tenha visto e não em Garrett significa que uma série de gerações tomou como ouro de lei a bem elaborada (com que trabalhos) ementa da cultura queirosiana esquecendo que o autor dO Crime do Padre Amaro, para nós o mais genial dos seus livros, será sempre um pouco o que falará de Courbet sem o ter visto, salvando-se disso, como do resto (e nisso exemplar) por ser capaz de assumir com graça esses e outros entorses à honestidade comum.

Sobre vários planos, mas em particular esse da familiaridade «civilizada» com homens e ideias, pode dizer-se que a literatura portuguesa sofreu durante décadas do complexo de Eça, tudo nos parecendo ignaro e tosco ao lado da respiração alada e adulta das suas páginas. Seria interessante mesmo averiguar até que ponto obras tão diversas como as de um Raul Brandão, de um Aquilino e mais tarde de um Torga não recebem uma certa claridade quando se vêem como reacção contra esse

civilizado homem, a quem dá gosto opor inorgânico inconsciente lusíada com o seu patético bruto ou brutidade suculenta dos seus falares e da sua vida.

180

Apesar de tudo, o milagre queirosiano guardará o papel de referência ideal em matéria de Literatura nacional, sempre ameaçada de folclorismo e regionalismo. Basta ler Vindima ou percorrer o Diário de Torga para nos darmos conta da fascinação do seu exemplo para um escritor, por princípio, tão pouco disposto a envergar a pele perfumada de Fradique.

Não é nosso intento refazer mesmo com brevidade a bem recheada história do curioso comportamento, ao mesmo tempo desenvolto e tosco, mas sempre hiperconsciente do menor dos seus gestos, dos nossos heróis literários sempre que os seus criadores os introduzem (e se introduzem com eles) no inevitável salão da Cultura.

É um assunto interessante e que mereceria uma dessas teses geralmente consagradas a aspectos e coisas bem menos reveladoras da mentalidade nacional. Em Régio, em Torga, em Gaspar Simões, Namora, Vergílio Ferreira, Agustina Bessa-Luís, Abelaira, Fernanda Botelho, lavares Rodrigues e outros se encontra matéria de sobra para traçar o perfil e a curva desse comportamento. Se este comportamento conserva, até hoje, uma coloração comum, a verdade é que sofreu igualmente uma metamorfose considerável e parece mesmo em vias de terminar uma carreira que, sem ser eterna, tem já um bom século atrás de si. Tudo parece indicar, na verdade, que começamos pisando esse mítico salão da Cultura rica com uma naturalidade crescente e, alguns, com perfeito à-vontade. A questão está em saber se fomos nós que nos libertámos realmente de um tenaz «complexo cultural» ou se o fenómeno tem lugar simplesmente porque nos demos conta que esse mítico Salão nunca existiu como o sonhávamos. O que é certo é que ele está em vias de desaparecer como precisa referência topológica que nos advertia sermos forasteiros nele, como são forasteiros os parentes da Beira perdidos entre as falésias da Avenida de Roma, da capital deles e nossa.

181

Durante décadas tudo, ou o essencial, parecia estar sempre noutro lado, nos Paris, nos Londres, nas Nova Iorque que nós não éramos, nem podíamos ser. Seria uma ilusão supor que por obra mágica, tanto o gap, cultural como o tecnológico, característicos da nossa existência nacional desapareceram ou possam desaparecer. Mas é um facto que o seu reflexo no plano

literário já não apresenta o mesmo perfil. Nesse capítulo estamos em plena «revolução cultural». A visão de um determinado grupo social, o seu pedantismo calculado, ou antes, o seu cultivado snobismo já não têm o monopólio da pressão cultural. Outros valores vieram substituir-se ao contemplativismo (aliás interessado) da vida artística, ao seu gozo como coisa privada e privilegiada e dessa Sociedade guardiã ou inspiradora das regras do jogo cultural só subsiste o instinto, que parece imortal, de aceitar como um jogo suplementar a nova existência de formas onde ela é negada e abolida. Sempre foi fácil a marqueses imaginar-se ou vestir-se de pastores. Mas para os pastores a metamorfose só existe nos contos de fadas. O mesmo mundo que detestou (e em seguida comprou e adorou) Olympia ou as Mademoiselles dAvignon é o mesmo que compra os motores comprimidos de César e pachequiza diante das tramas labirínticas com que Dubuffet a massacra e se automassacra alegremente. Tudo isto mostra bem que essa Sociedade não sabe nem quer saber onde está nem para onde vai com a condição de a deixarem dourar-se em São Tropez ou no Estoril.

O celebrado «mundo culto» já não oficia culto algum, mesmo de má-fé, como era o da Arte (com letra grande, se fazem favor). Ele abdicou, enfim, do seu monopólio de ditar o gosto, a opinião, ou proustianamente, de dar vida a mortos com uma palavra ou assassinar vivos com um sorriso ou uma distracção.

Em parte alguma há essa superior Cultura da qual nos sentíamos tão órfãos quando a sua realidade pode ser, ao mesmo tempo, Braque ou Buri com os seus lençóis e suas devidas marcas conjugais (ou não) a fazer de tela da vida.

No caos todos somos iguais e nós estamos no caos, salvo aqueles poucos que nos guiam compondo com ele o crepúsculo duro onde agonizamos, de Kafka a Samuel Beckett.

Caos ocidental ou caos mais vasto, ele nos vale uma tardia mas completa vitória sobre o nosso antigo complexo provincial. Melhor ainda, os restos de bom senso ou ingenuidade que toda a província guarda no fundo das suas históricas arcas permitem-nos até a ilusão gloriosa de nos subtrair a esse caos em que se tornou o fascinante, o abolido palácio da Cultura. Que admira, então que aí nos passeemos, enfim, com inegável naturalidade e sucesso?

Ocorrem-nos estas tortuosas considerações após a leitura do muito excelente e surpreendente livro que é Diálogo em

Setembro de Fernando Namora. A brilhante crónica que ele é pode considerar-se como uma espécie de visita póstuma, de sonho provincial enfim cumprido, a esse palácio da Grande Cultura, agora só ficticiamente iluminado, mas ainda cheio daquele esplendor, daquele diálogo cultural superior por que tantos anos, em vão, todos ansiámos. Com justos motivos, a crítica festejou nesta obra uma originalidade de construção, a sábia mistura de crónica e romance que a tecem, mas a bem dizer o processo há muito havia aflorado no autor dos Retalhos da Vida de Um Médico. O que surpreende em Diálogo em Setembro é a extensão e o perfeito domínio de uma técnica, mas tudo isso é afinal bem exterior à aventura que na obra tem lugar e, sobretudo, àquela que a obra mesma representa. Quinhentas e quarenta e duas páginas, o mais longo livro que o seu autor escreveu, para nos contar, novo Mendes Pinto dos mares da China da Cultura, as suas aventuras à beira do Leman entre os tenores e as sereias dos célebres Encontros de Genebra, não é, já em si, um fenómeno extraordinário? E, na aparência, de uma exorbitância que toca as raias do absurdo?

Mas é esta hipérbole mesma que confere a Diálogo em Setembro o seu profundo significado e faz dele uma obra imprescindível no processo acelerado na nossa autognose nacional.

Diálogo em Setembro pode ser lido, simultaneamente, como o monumento acabado da nossa fascinação secular de provinciais em face da Europa e da sua superação em termos de convívio aberto e adulto. Mas a essas duas leituras uma terceira se sobrepõe e é aquela que faz de Diálogo em Setembro uma memorável viagem, não na asséptica e ultracivilizada Suíça, carrefour de banqueiros e intelectuais, mas em Portugal, num Portugal-outro, mas bem conhecido, aquele que cada português transporta com uma obsessão e um temor sagrados nos seus confrontos com espelhos alheios. O encontro com os outros é o verdadeiro encontro connosco. Fernando Namora no seu encontro com a Suíça, como romancista avisado que é, descobrirá nela uma Suíça invisível para suíços, mas acima de tudo descobrirá nela e por causa dela um Portugal invisível dentro de muros caseiros. É uma autêntica aventura terapêutica, uma psicanálise de Portugal e do comportamento português que confere a Diálogo em Setembro um inegável e raro interesse. Não é de estranhar o sucesso que parece ter suscitado, nem será de mais a atenção séria que se lhe dedicar. Fernando Namora oferece-nos um espelho incomum para nos vermos. Debrucemo-nos nele.

O Autor e a Obra

Eduardo Lourenço nasceu em São Pedro do Rio Seco, concelho de Almeida, a 23 de Maio de 1923. Fez estudos secundários na Guarda e em Lisboa e licenciou-se em Ciências Histórico-Filosóficas na Universidade de Coimbra, em 1946.

Nessa mesma Universidade foi assistente de Filosofia de 1947 a

1953. A partir de 1954 ensinou Língua e Cultura Portuguesas nas Universidades de Hamburgo, Heidelberga e Montpellier. De 1958 a 1959 regeu a cadeira de Filosofia, como professor convidado, na Universidade da Baía (Brasil). Voltou novamente à Europa e foi leitor, a cargo do Governo francês, nas Universidades de Grenoble e Nice. Actualmente reside em Vence (Alpes Marítimos).

Ensaísta de formação predominantemente filosófica, Eduardo

Lourenço desde cedo concentrou os seus interesses nas questões

culturais e sobretudo na transformação da actividade da crítica e da teoria da literatura.

É autor de vasta obra onde se reflecte a constante

preocupação de um homem informado, defensor da justiça social

e o pensador atento aos problemas da realidade portuguesa - de

que é mostra o presente volume, uma análise brilhante e lúcida

do destino cultural português.

Além de ter colaborado com mais ou menos regularidade nas diversas publicações culturais do país, em especial nas revistas O Tempo e o Modo 1ª série) e Colóquio, Eduardo Lourenço publicou ainda as seguintes obras: Heterodoxia I (1949), O Desespero Humanista na Obra de Miguel Torga (1955), Heterodoxia II (1967), Sentido e Forma da Poesia Neo-Realista (1968), Pessoa Revisitado (1973), Tempo e Poesia (1974), Os Militares e o Poder (1975), O Fascismo nunca Existiu (1976), Situação Africana e Consciência Nacional (1976), O Espelho Imaginário (1981), Poesia e Metafísica (1983) e Fernando, Rei da Nossa Baviera (1986).

BIBLIOTECA DOM QUIXOTE

Títulos publicados:

1. A Arte do Romance - Milan Kundera
2. A Estátua Interior - François Jacob
3. O Labirinto da Saudade - Eduardo Lourenço

Data da Digitalização

Amadora, Julho de 2001